

汉译世界学术名著丛书

人类理解研究

〔英〕休谟 著



汉译世界学术名著丛书

人类理解研究

〔英〕休谟 著

关文运 译



商务印书馆

1981年·北京

汉译世界学术名著丛书

人类理解研究

〔英〕休谟著

关文运译

商务印书馆出版
（北京王府井大街36号）
新华书店北京发行所发行
北京第二新华印刷厂印刷
统一书号：2017·7

1957年10月第1版　　开本850×1168 1/32
1981年6月北京第5次印刷　　字数106千
印数6,200册　　印张4 5/8　插页4
（60克纸本）定价：0.66元

汉译世界学术名著丛书
出 版 说 明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从今年着手分辑刊行。限于目前印制能力，现在刊行五十种，今后打算逐年陆续汇印，经过若干年后当能显出系统性来。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1981 年 1 月

Hume
AN ENQUIRY CONCERNING HUMAN UNDERSTANDING
University of Texas Press
Austin 1953

本书据得克萨斯大学出版社 1953 年版译出

目　录

休谟自传

一个人写自己的生平时，如果说得太多了，总是免不了有追求虚荣之嫌，所以我的自传要力求简短。人们或者认为我擅自来写自己的生平，那正是一种虚荣；不过这篇叙述文字所包含的除了关于我自己著作的记载而外，很少有别的；而且我的一生也差不多是消耗在文字生涯中的。此外，我的大部分著作的初次成功也并不足为虚荣的对象。

我是在 1711 年旧历 4 月 26 日（译者按：18 世纪旧历比新历早 11 天）在爱丁堡出生的。我的家世不论在父系方面或母系方面都是名门。我父亲的家属是何谟伯爵，或休谟伯爵家属的一支；至于我的祖先们，则历代以来曾经领有过我兄弟所领有的那些产业。我的母亲是发尔康诺爵士的女儿（发尔康诺是民事最高法院的院长），她的兄弟曾世袭了赫尔克顿勋爵的名号。

不过我的家属并不是富裕的；而且我在兄弟行中既是最小的，所以按照我们乡土的习俗，我的遗产自然是微乎其微的。我父亲算是一个有天才的人，当我还是婴孩时，他就死了。他留下我和一个长兄，一个姊妹，让我母亲来照管我们。我母亲是一位特别有德行的人，她虽然年轻而且美丽，可是她仍能尽全力于教养子女。我受过普通一般的教育，成绩颇佳。在很早的时候，我就被爱好文学的热情所支配，这种热情是我一生的主要情感，而且是我的快乐的无尽宝藏。我因为好学、沉静而勤勉，所以众人都想，法律才是我的适当的行业。不过除了哲学和一般学问的钻研而外，我对任何东西都感到一种不可抑制的嫌恶。因此，当他们以为我正在

披阅屋埃特(Voet)和维尼乌斯(Vinnius)的时候，我实际在暗中是贪读西塞罗(Cicero)和维琪尔(Virgil)诸位作家。

不过我的微薄的家资实在不适宜于这种生活的安排，而且我的健康也因为勤勉用功的原故，略为衰弱了，因而我就有意(或者说被迫)来略为试试身手，以求进入一个较活动的生涯中。在1734年，我曾带了几封介绍信到卜鲁斯陶去找几位驰名的商人。不过几个月后，我就觉得那种生涯完全不合我的脾胃。我于是到了法兰西，打算在乡下隐居，从事研读。我在那里就奠定了我一生的大计，那个大计我一直不懈地追求下去，结果也算符了所望。我那时决意力求节省，以弥补资产的不足，以维持我的独立生活。除了在文学中培养我的才能，我并且决心认为一切事物都是可鄙弃的。

在我隐居法国时(最初在罗姆，不过大部分却在安如郡的拉福来舍)，我就写了我的《人性论》(Treatise of Human Nature)。在法国舒适地过了3年之后，我就在1737年返回伦敦，在1738年末，印行了我的《人性论》，于是我就立刻去看望我母亲和我的长兄。我的长兄住在他的乡下故居，很贤明地努力增加他的家产进益，颇为成功。

任何文学的企图都不及我的《人性论》那样不幸。它从机器中一生出来就死了，它无声无臭的，甚至在热狂者中也不曾刺激起一次怨言来。不过我的天性原是愉快的、乐观的，所以在受了打击之后不久就恢复了常态，而且在乡间热烈地从事研读。在1742年我在爱丁堡印行了我的《论说》的第一部分。这部著作颇受人欢迎，所以不久我就完全忘了从前的挫折。我和我的母亲及长兄继续待在乡间，并且在那时候，重新温习希腊文——这在我幼年是过分忽略了的。

在1745年，我接到安南戴尔侯爵的一封信，请我到英格兰和他一块住去。我后来知道那位青年贵族的朋友和家属，都愿意让

他受我的照顾和指导，因为他的心理和健康的情况都需要如此做。我和他在一块待了 12 个月。我在那个时期中的任务把我的少量的资产大为增益了。此后我就又受了圣克莱尔将军的邀请，伴他并给他的远征团当秘书。那个远征团本来打算要去加拿大，但是结果却侵入了法国的海岸。又一年(1747)，那位将军到维也纳和杜林的宫廷，去做军事使节。他邀请我伴他去，仍然做秘书。我于是穿着一个武官的制服，以副官资格被介绍到那些宫廷里；和我同去的有埃尔斯金爵士和陆军大尉格伦特——即现在的格伦特将军。我一生中只在这两年中间中断了我的读书生活。我那时日子过得很舒服，而且往来的也都是上流人。我因为有这个官职，并且力事节省，所以就能达到在我认为是可以独立为生的一种资产——虽然我在这样说时，我的大多数朋友们多爱笑我。总而言之，我在此时差不多拥有了 1,000 镑。

我一向总想，我在印行了《人性论》之后，所以遭了失败，多半由于叙述的不当，而不完全是由于意见的不妥，而且我之仓卒付印，乃是最鲁莽的一件事。因此，我就把那部书的第一部分重新改写了，写出《人类理解研究》来。这部新书是当我在杜林时出版的。不过这部书在一开始比《人性论》也并不怎么成功。在我由意大利归来以后，我看到全英国都对米德列顿博士 (Dr. Middleton)的《自由研究》(Free Enquiry)发生了热狂，但是我的作品却完全被人忽略了。这是使我大为丧气的。我早先在伦敦所印的那些道德的和政治的论文，到此时我又重新印出来，不过也并不受人欢迎。

我的天性的中和力量，使这些失意事对我几乎不留什么印象。我在 1749 年回家去，和我的长兄在他的乡舍中住了两年，因为我的母亲在此时已经去世了。我在那里写了我的《论说》的第二部分，给它起名为《政治论》(Political Discourses)；此外又写了《道德原则研究》(Inquiry concerning the Principles of Morals)；这是我

重新改写过的《人性论》的另一部分。在这时候，我的书商米拉尔通知我说，我先前的出版物(除了那个不幸的《人性论》)已经逐渐成为谈论的资料；销行的数目也逐渐多起来，而且社会还需要再版。牧师们和主教们的答复一年中有了二三次，而且我根据渥尔伯顿(Dr. Warburton)的嘲骂，看到那些书在有体面的人们中间也逐渐被重视起来。但是我曾下了决心，不答复任何人，而且我这种决心也算维持到底。我的脾气既不易发怒，所以我就容易摆脱开一切文字的争论。这些可以表示我声誉鹊起的征候，很鼓励了我，因为我一向看事物总爱看乐观的一面，而不爱看悲观的一面。我想一个人有了这种心境，比生在每年有万镑收入的家里，还要幸福。

在 1751 年我从乡下搬到城市——正是文人的真正舞台。在 1752 年，我曾一度住在爱丁堡，在那里印行了我的《政治论》。在我的作品中，只有这一种是在出版之初就成功的。在国内和国外，人们都很欢迎它。同年又在伦敦印行了《道德原则研究》，这部书在我看来(我自然是不该自行判断的)，在我的一切著作中(不论历史的、哲学的、文学的)是无双的。但是它出版以后，却沒人注意，沒人理会。

1752 年，苏格兰辩护士协会(Faculty of Advocates)选我为他们的图书馆员，这个职务给我的薪俸很少，不过它却使我可以任意利用一个大图书馆。于是我就拟了一个计划，来写一部《英国史》。不过要继续叙述 1,700 年的时期，想起来就令人害怕，所以我就从斯屠渥特家的那位起首；我以为在那个时候，政党的播是弄非，颠倒黑白，才初次出现了。我承认，我当时对于此书的成功，颇抱乐观。我曾想，历史家而能把现世的权力、利益和权威，以及一般成见的呼声，都弃而不顾的，只有我一个人；而且历史这个题材既然适合于任何才干，所以我也期望得到相当的赞赏。不过我受的挫

折却也太可怜。人们都攻击我，向我发出责斥、非难甚至厌恶的呼声来。英格兰人、苏格兰人、爱尔兰人、民权党、王党、教会中人、各派中人、自由思想者、宗教家、爱国者、宫廷中人，都一致愤怒我这个人，因为我擅敢对查利一世和斯特洛浦伯爵的命运，洒一掬同情之泪。当他们的怒潮的狂澜过去以后，更令人丧气的，乃是那部书似乎已被世人置之度外了。米拉尔先生告我说，在一年之內，他只卖了四十五部书。在英格兰、苏格兰、爱尔兰，我实在也不曾听说有一个显贵或文豪能容忍我的书。不过英格兰大主教海林博士和爱尔兰大主教斯顿博士却似乎是两个凤毛麟角的例外。这两位主教曾经分别传言给我，嘱我不要气馁。

不过我不得不说，我终究气馁了。当时若不是因为法国和英国发生战争，而我一定退休到法国的几个省市去，变换姓名，再不回到我的故乡。不过这个计划在当时既然不甚合乎实际，而且以后的卷帙也大有进步，所以我又决心鼓起勇气，努力精进。

在此时期，我在伦敦印行了我的《宗教的自然史》(Natural History of Religion)以及别的一些小书。它虽发表于世，却是无声无臭，只有虎尔德博士(Dr. Hurd)写了一个短册来攻击它，它的小册富有渥尔伯顿学派(Warburtonian School)所特有的征候：偏狭、急躁、粗暴、漫骂。这个小册颇有几分安慰了我的著作在别方面所受的冷淡待遇。

1756年，在第一册出版之后2年，我的《英国史》的第二册又出版了，这一册包括了由查理一世之死到革命时期的那一段。这次作品却沒有引起民权党人那样的不快来，而且也比前一册较受人欢迎。它不仅把它自己的地位提高，而且间接地使它的不幸的兄弟也抬起头来。

不过我虽然凭经验知道，民权党有权力在政治和文学方面赏赐一切位置，可是我仍然不愿意屈服于他们那种无意义的喧嚷，所

以我在前两个斯屠渥特朝代方面，虽然因为继续研读和沉思的结果，使我改动了百余处，可是我所改动的地方总是偏向着王党一方面的。真的，要认为那时以前的英国宪法是一个拥护自由的正式方案，那是很可笑的。

在1759年，我印行了我的屠陶家(Tudor)的历史。人们对这一部书所吐露的喧声，也差不多等于对前两个斯屠渥特的历史所表示的。伊丽莎白朝代史是特别令人生厌的。不过我这时候对于一般愚人的印象，是处之泰然的。因而我仍在爱丁堡的隐遁处恬然自足地来完成《英国史》的较早的一部分。书共两卷，我在1761年把它出版，所得到的只有一点勉强说得过去的成功。

不过我的著作虽然遭受了这样狂风暴雨，可是它们仍然进行得很顺利，因而书商所给我的版税竟然大大超过了英国向来所有的版税。因此，我不只成了经济独立的，而且成了富裕的。我于是退休到苏格兰故乡，决意不再出世；那时因为自己不曾拜谒过一个伟人，甚至也不曾邀好于任何权贵，所以自己颇为自得，并愿借隐居把这种自得之乐维持下去。现在我既然五十转了弯，所以自己打算在这种哲学的生涯中度过自己的余生。不过在1763年时，我却接到素昧生平的海尔浦(Herford)伯爵的招请，让我陪他到巴黎赴任大使，而且他允许我不久就可以任命为使馆秘书；同时，我实际上执行的也是秘书之职。这个建议虽然富有引诱力，我在起初却辞谢了。一则因为我不乐意和权贵打交道，二则因为我恐怕巴黎的礼让文雅、繁华都丽的社会，也不宜于我这样年纪和性格的人。不过那位伯爵既然再度敦请，所以我就接受了他的提议。就快乐讲，就利益讲，我和那位贵族相处，是幸福的一件事。就是后来和他的兄弟康威将军(General Conway)相处，也是很幸福的。

人们如果没有见过风尚的奇特之力，那他们永不会想像我在巴黎从各种阶级各种地位的男男女女受到什么款待。我愈回避他

们那过度的礼让谦恭，他们愈对我表示礼让谦恭。不过在巴黎住，也能得到一种真正的满意，因为那个城中富有聪明、睿智而文雅的人们，那是全世界任何地方所不及的。我有一度还打算终身定居在那里。

我以后就被任命为使馆秘书。在1765年夏天，海尔浦伯爵离开了我，因为他已经被任命为爱尔兰总督。我做了代理公使，一直等雷池门(Richmond)公爵到那一年底来到以后才罢。在1766年初，我离开巴黎，夏天又到了爱丁堡，我去那里的意思仍和先前一样，仍是打算让自己隐居在一个哲学的隐遁处。我返回那个地方时，比我离开它的时候，虽然不能说是更为豪富了，可是因为海尔浦的友谊，我却有了较多的钱，较大的进款。那时我正打算试试，多余的家资会发生什么结果，一如我在先前试验我的小康时那样。但是在1767年，我又接到康威先生的邀请，让我做次官去。因为那位先生的人格和我同海尔浦伯爵的关系，使我不能辞去那种的邀请。后来我返回爱丁堡，很是富裕(因为我每年有1,000镑的收入)、健壮，而且虽然年迈，还希望久享清福，并看着自己声名日起。

在1775年春天，我患了肠胃症，那种症候在一开始并不曾使我惊恐，不过我想它嗣后却成了致命的、无法治疗的病症。现在我料想死亡是很快的了。我倒没有因为我的疾病受了什么痛苦；更奇怪的是，我的身体虽然很衰了，可是我的精神从没有一刻消沉。因此，假若我要指出我一生中哪一个时期，是我愿意重来过一次的话，我一定会挑出这后一个时期来。我的研读仍如一向那样热烈，我的谈笑仍如一向那样快活。而且我想，一个人已经到了65岁，就是死了，也只是截去不多几年患疾的光景。而且我虽然看到，有许多征象，预示我的文名终究会显耀起来，可是我知道我也只有不多几年来享受它。我到此时对于生命算是最无牵挂的了。

现在我可以回顾一下我的性格，结束此文。我的为人，或者宁可说，我从前的为人(因为我现在说到自己时，应该用这种过去说法;这样一来，倒使我鼓起勇气来，吐露自己的意见)，和平而能自制，坦白而又和蔼，愉快而善与人亲昵，最不易发生仇恨，而且一切感情都是十分中和的。我虽是最爱文名，可是这种得势的情感也并不曾使我辛酸，虽然我也遭遇过几度挫折。青年人和不自检束的人也乐与我相处，正如勤恳的人和致力文艺的人乐与我相处似的。我因为与谦抑的女子相处，觉得特别快乐，所以她们待我也很好，使我沒有什么不满意的地方。总而言之，许多人虽然在别的方面都超卓，可是也往往遇到人的诽谤，致使自己不悦。至于我，则不曾被诽谤的毒齿所啮、所触。我虽然置身于各政党和各教派的狂怒之下，可是因为我对他们平素的忿怨处之泰然，他们反似乎失掉了武器。我的朋友们从来沒有遇见任何机会，来给我的品格和行为的某些地方辩护。热狂的信徒们非不愿意捏造并传播不利于我的故事，但是他们从来找不出令人可以有几分相信的事实来。我并不是说，我对我自己所写的这种安葬演说中沒有任何虚荣心在內，不过我希望，我这种虚荣心并沒有错置了。这是一件容易弄明，容易稽查的事实。

1776年4月18日

第一章　各派哲学

精神哲学(Moral Philosophy)或人性科学,可以由两种途径来研究。两种研究方法都各有其特殊的优点,都可以给人类以快乐、教训或知识。一种研究方法把人看做在大体上是生而来行动的,而且在他的举止中是为兴味和情趣所影响的:他追求此一个物象,而避免彼一个物象,至其或趋或避,则是按照这些物象似乎所含有的价值以为定的,是按照他观察这些物象时所采取的观点以为标准的。人们既然认德性是一切对象中最有价值的一种,所以这一派哲学家就把德性描写得最为和蔼可亲。他们从诗和雄辩借来一切帮助,而且在讨论他们的题目时,总是采用一种轻松简易的说法,并且采用一种最能取悦想像,引动情感的方式。他们从日常生活中选择出最动人的观察和例证来,把相反的性格加以适当的对比,他们以光荣和幸福的前程,来引诱我们进入德性之途;并且用最健全的教条和最显赫的范例,在这些途径中来指导我们的步伐。他们使我们感觉到恶和善的差别;他们刺激起我们的情趣来,并且加以规范,因此,他们只要能使我们的心来爱好诚实的行事和真正的光荣,那他们就以为他们已经充分达到他们著书立说的目的了。

至于另一派哲学家,则把人当做是一个有理性的东西来加以考察,而不着眼于其为活动的东西,他们力求形成他的理解,而不是来培育他的举止。他们把人性认为是一个可以静思的题目,他们精密地来考察它,以求发现出,有什么原则可以规范我们的理解,刺激我们的情趣,并使我们赞成或责斥某种特殊的对象、行动或行为。他们认为一切学问都有一种耻辱,因为直到现在,哲学还沒有

毫无争论地确立了道德、推论和批评的基础；它只是尽管谈论真与伪、罪与德、美与丑，可是又不能决定这些区分的来源。他们在从事于此种热烈的工作时，是不曾被任何困难所阻止的，他们由特殊的例证，进到概括的原则，并且再往前研究达到了更概括的原则，一直等达到了那些原始的原则，他们才可以放心，因为在科学中，人类的好奇心在达到那些原则以后，就不能再进了。他们的思辩虽然似乎是抽象的而且在普通读者看来甚至于是不可理解的，不过他们所期望的只是有学问有智慧的人们的赞成。他们以为，只要自己能发现出一些隐藏着的真理，使后人得到教益，那他们毕生的辛苦也就得到充分的补偿了。

很确实的，前一种轻松而明显的哲学，比后一种精确而深奥的哲学，常会得到一般人的较大的爱好；而且许多人之推荐前一种，不只因为它比后一种较为可意，而且也因为它比后一种较为有用。这种哲学较容易进入日常生活中，它会铸成人心和情感；而且它由于论到鼓动人生的那些原动力，因而就改善了他们的行为，并且使他们较接近于它所描写的美德的模型。在另一方面，那种深奥的哲学，因其所依的心境不宜入于事务中和行动中，所以当哲学家离开暗处，进到光天之下时，那种哲学就烟消云散。而且它的原则也并不容易在我们的行为上留下任何影响。心里的感情，欲念的搅扰，爱憎的激荡，都足以把它的结论消散了，都足以使深奥的哲学家成为一个凡夫俗子。

我们还必须承认，最经久、最公道的美誉是被简易的哲学所获得的，至于抽象的推理者，他们由于当代人的乖僻无知虽也能享受暂时的好名声，但他们并不能在较公道的后人面前维持住他们的好名声。一个深奥的哲学家在他的虚玄的推理中很容易陷于错误，而且他如果一直推下去，也不会因为一种结论是不常见的或同通俗的意见相反，就不接受那种结论。这样，一个错误就会生出另一

个错误来。但是一个哲学家如果只是意在把人类的常识陈述在较美妙较动人的观点中，那他纵然偶尔陷于错误，也不至于错得太远。他只要重新求诉于常识和人心的自然情趣，那他就会复返于正途，使自己免于危险的幻想。西塞罗的大名现在仍然光耀着，但是亚理士多德的大名就很衰落了。卜鲁耶(La Bruyere)名扬四海，举世共知；但是马尔布兰希 (Malebranche) 的荣誉，则限于他的本国和他的时代。阿迪生(Addison)将来或会被人高兴阅读，至于洛克(Locke)则恐怕要被人完全忘记了。

一个纯哲学家的为人，是不常受世人欢迎的，因为人们都以为他不能对社会的利益或快乐有什么贡献；因为他的生活同人类远隔了，而且他所沈醉于其中的各种原则和观念也都是人们一样也不能了解的。在另一方面，纯无知的人更是可鄙弃的。因为在科学繁荣的一个时代和国家内，一个人如果对那些高尚的消遣品毫无嗜好，那就的确表示出他的才气太狭窄了。人们假设最完美的人格是介乎两个极端之间的；他对于书籍、社交和职业，都能够有相当的才能和趣味；他在谈话中仍能保持文雅的文章中那种明察和幽雅；他在从事于职业时仍能保持正确的哲学所给人养成的那种忠实和精确。为广行培植这类完美的人格起见，最有效的工具莫过于文体流畅而宜人的一种著作，这种著作，并不向人生要求太多，它们也并无须乎深刻的钻研和埋头的苦攻，就能使人了解它们，所以结果它们把它们的学生送到人群中时，就使他充满了高贵的情趣和聪明的教条，可以来适应人生中任何事变。借这些著作的力量，德性会成了和蔼的，科学会成了可意的，社交会成了启发人的，独处会成了有趣味的。

人是一个有理性的动物，并以这个身份由科学接受到它的适当的食品和养料。但是人类理解的范围是过于狭窄的，所以在这方面，我们并不能从成功的把握或已有的成就来希望得到满意。其

次，人又不仅是一个理性动物，还是一个社会动物；但是他又不能老是享受可意的有趣的交游，而且他也不能对它们常保持相当的爱好。其次，人又是一个活动的动物；因为这种趋向以及人生中其他的许多必然，他又不得不来从事职业或事务；但是人心也需要松宽些，不能尽管继续来操心、来勤劳。由此看来，自然似乎指示给我们说，混合的生活才是最适宜于人类的，它并且秘密地警告我们不要让这些偏向中任何一种所迷惑，免得使他们不能适合于别的业务和享乐。它说，你可以尽量爱好科学，但是你必须让你的科学成为人的科学，必须使它对于行为和社会有直接关系。它又说，奥妙的思想和深刻的研究，我是禁止的，如其不然，那我将严厉地惩罚你，我将使它们给你带来沈思的忧郁，将使它们把你陷在迷离恍惚的境地，将使你的自命的发明在发表出去以后受到人们冷淡的待遇。你如果愿意做哲学家，尽管做好了，但是你在你的全部哲学思维中，仍然要做一个人。

一般人如果只是爱好浅易的哲学，而不爱好奥妙深刻的哲学，并且对于后一种哲学，不加任何责难或鄙弃；则我们或者不妨勉从一般的意见，并且让各人自由来维持他的嗜好和意见。但是人们既然有些太过度，甚至绝对排斥了一切深奥的推论，或所谓哲学，所以我们现在可以进而考究，我们有什么合理的理由，来为那些推论实行辩护。

一开始我们就可以说，由精确而抽象的哲学所产生的一种重大的利益，就是这种哲学对于浅易近人的哲学所有的那种补益。如果没有前一种哲学，则后一种哲学便不能在其意见中、教条中、或推理中达到十分精确的地步。一切优雅的文章不是别的，只是各种角度、各种方位下所见的人生的图画；它们可以使我们按照它们给我们所呈现出的物象的性质生起各种情趣来，如称赞、惩责、羡慕、非笑等。一个艺术家，如果除了他的细微的趣味和敏锐的了解以

外，还精确地知道人类理解的内部结构和作用，各种情感的活动，以及能分辨善和恶的那种情趣，那他一定更能刺激起我们的各种情趣来。这种内部的考究不论如何费力，但是人们只要想胜任愉快地来描写人生和风俗的显见的外表的现象，他们就不得不从事这种研究。解析学者虽给我们眼前呈现出最可憎最不快的对象来，但是他的科学对于画家是有用的，甚至于在画家画维纳丝和海伦时，那种科学也可以帮助他。画家虽然运用其艺术中最丰富的色彩，并且给他的形象以最幽美最动人的姿势，但是他同时必须注意到人体的内在结构，各种筋脉的方位，各种骨节的组织，各种器官的功用和形相。在任何情形下，精确都是有助于美丽的，正确的推论都是有助于细微的情趣的。我们纵然想夸张其一，贬抑其他，那也是白费的。

此外我们还可以说，在任何艺术和职业中，即在那些最有关于人生和行动的艺术和职业中，务求精确的精神（不论如何获得）总能使它们更近于完美的程度，使它们更有助于人类社会的利益。一个哲学家的生活虽然会离开实际的事务，但是哲学的天才如果被一些人谨慎地培养起来，它就会广布于全社会，使各种艺术和行业都一样正确起来。政治家会由此在分划权力和平衡权力时，有较大的先见和机敏；法律家由此会在他的推论中得到较大的准确和较精细的原则；司令们由此会在施行训练时较有规则，在计划和实行时较为谨慎。现代政府所以较古代政府为稳定，现代哲学所以较古代哲学为精确，也就是依据同样次序进行的，而且它们将来的进步或者也是要由同样次序进行的。

纵然我们由这类研究收获不到什么利益，而只能借此来满足自己的无害的好奇心，我们也不应当鄙弃这种满足；因为我们这样就在人类所有的不多几种安全无害的快乐上又增加了一种。人生最愉快最无害的大路，是经过科学和学问的小径的；任何人只要在

这方面能把一些障碍除去，或开辟任何新的境界，而我们在那个范围内就应当认他是人类的恩人。这一类研究纵然似乎是令人费神，令人疲乏的，可是这也是因各人的心理而异的。这个也正如人类的身体不一样似的，有的身体因为精强力壮，所以它需要猛烈的运动，而且他能由一般人所认为沈重劳苦的活动得到快乐。幽暗对人心和眼睛诚然是痛苦的，但是我们如果能用特殊方法使幽暗中发出光明来，那却是痛快的、高兴的。

但是人们所以反对幽暗的深奥的哲学，不仅因为它是令人费神、令人疲乏的，还因为它是必然生起不定和错误的根源。在这里人们对于大部分的哲学，确是提出最公道、最似乎近理的反驳，他们说，哲学实在不是一种真正的科学；哲学之所以生起，或则是由于人类虚荣心的无结果的努力，因为他们每爱钻研人类理解所绝对不能接近的题目；否则就是由于普通迷信所有的一种伎俩；那些迷信因为不能用公平的理由来防护自己，所以他们就摆出这些纠缠人的荆棘来，以掩护他们的弱点。这些强盗因为被人从旷野中追赶出去，所以他们就跑到树林内，等待机会来袭击人心中任何一条没有防备的小径，并且以宗教的恐怖和谬见来袭击它。最顽强的反对者，只要稍一不留神，就会被他们所压迫了。许多人因为懦弱和愚昧给这些仇敌开了大门，并且甘心恭敬地、贴服地来接待他们，认他们为自己的合法的统治者。

但是我们可以此为充分的理由来主张说：哲学家应该停止那些研究，而让迷信继续占领它的避难所么？我们不是正应该得出一个相反的结论，并且看到我们必须继续战争，一直达到敌人的腹地么？我们并不能希望，人类因为屡次的挫折，最终会抛弃这类缥缈的科学，并且发现出人类理性的适当领域来。因为人们觉得常常唤回这类题目来，是最有兴趣的，而且除此以外，盲目的失望在科学中并不能合理地存在下去，因为以前的企图不论如何失败，而我

们依然可以希望，后代人们凭其勤劳、幸运和改进了的睿智，会达到前代所不知晓的发明。每一个好冒险的天才，对这个难得的奖品都会欢忻跳跃，他不但不被前人的失败所挫阻，而且会因此更为奋励；因为他希望，成就那样艰难的一件冒险事业正是一种光荣，那种光荣正是单为他保留着的。我们要想使人类的学问完全免除这些深奥的问题，唯一的方法只有认眞地来研究人类理解的本性，并且把它的能力精确地分析一下，以求指示出，它无论如何不配作那样辽远、那样深奥的研究。我们必须先经受这种疲乏，以求在以后安逸过活：我们还必须细心来培养一种眞正的哲学，以求消灭虛妄假混的哲学。懒惰对有些人虽然能给他们防御住这种欺骗人的哲学，但是在另一些人，这种懒惰却又被好奇心所平压下去。失望有时虽然能得势，但是它在后来也许会让步于乐观的希望和期待。只有精确的和正直的推论是唯一的万应的良药，它可以适合于一切人，一切性格；只有它可以推翻那个深奥的哲学和玄学的妄语——那个哲学因为和普通的迷信相混之故，已经使它有几分不能为疏忽的推理者所穿越了，已经使它装出科学和智慧的模样来了。

在审慎地研考以后，我们固然有一种利益，固然可以把最不定最不快的一部分学问驱除出去，但是我们如果能精确地考察人性中各种能力和官能，那我们还正有许多积极的利益。人心的作用是最奇特的，它们虽然紧紧靠近我们，但是它们一成为反省的对象，它们便似乎陷于暧昧的地步。我们的眼睛不容易找到分辨它们、识别它们的那些界线。那些对象太精细了，它们并不能在同一方面下或同一方位下继续好久；我们必须在一刹那间借天生的优越的锐目（这个锐目是可以借习惯和反省而进步）来把握住它们。因此，我们只要能知道人心的各种作用，把它们互相分离开，把它们归在适当的项目下，并且把它们在做为反省和研究的对象时所呈现的那种纷乱情形改正了，那已经是一部分不小的科学工作了。

这种分类和识别的工作，如果行之于外界的事物方面，如果行之于我们感官的对象方面，固然是沒有什么价值的，但是这种工作如果行之于人心的各种活动，那它的价值就会提高，而且我们所遇的困难和劳苦愈大，它的价值也就愈大。我们纵然只能贡献出一幅心理地图来，只能把人心的各种部分和能力描写出来，而不能再进一步，但是我们只要能走到这样远的地步，那至少也有几分使我们满意了。这种科学如果愈明了(现在自然是不明了的)，而一切自命为有学问而懂哲学的人们如果不知道它，那他们就愈可鄙了。

我们到此并不能再猜想这种科学是不定的、虚幻的；除非我们主张绝对的怀疑主义，把一切观察甚或行动，都推翻了。我们不能否认，人心赋有各种能力；我们不能否认这些能力都互相差异；我们不能否认，当下的"知觉"所见为各别的，在反省时，我们也可以分别它们；结果，我们不能否认在这个题目方面的一切命题中有眞理有伪说，而且这种眞理和伪说并不是人类所不能了解的。这类明显的分别是很多的，就如意志和理解的分别，想像和情感的分别——这些都是各个人所能了解的。至于较精细较哲学的分别，也一样是眞实的，确定的，虽然它们是较难了解的。在这些研究中一些成功的例证，尤其是晚近的那些，很可以使我们较正确地明白这种学问的确定和坚牢。我们既然以为一个哲学家应该不辞辛苦来给我们一个眞正的行星系统，并且把这些辽远物体的位置和秩序摆布好，那么别的人们如果也一样胜任愉快地在与我们极其相关的人心方面，把它的各部分描写出来：我们还能故意忽略这类人么？

但是我们还可以希望，一种哲学如果细心加以培植，而且公众的注意又给它以鼓励，那它的研究正可以更进一步，它正可以（至少有几分）发现出，人心的各种活动是受什么秘密的机栝和原则所促动的。天文学家虽然一向只是根据各种现象证明了各种天体的

真正运动、秩序和体积，而且他们虽然一向也就满足于此；不过到后来，一个哲学家毕竟兴起来，依据最巧妙的推论决定了各种行星的运转所依以进行的那些法则和力量。关于自然的其他部分，也有同样的研究。在心理的能力和组织方面，我们如果用同样才力和费同样心力来研究它们，那我们也可以有相等的成功，在这里，我们并沒有失望的理由。我们可以猜想，人心的各种动作和原则是互相依靠的，而且这些原则又可以还原于一种更概括更普遍的原则。至于这些研究究竟能到什么程度，那在沒有谨慎尝试之先(甚或在以后)，我们很难断言。我们确是知道，即在推理最不细心的人们，现在也逐日有这种企图；我们确是知道，要以充分的细心和注意来从事此种研究，乃是一种必要的事情。我们分明知道，这种目的如果是人类理解所能达到的，则它终久会幸运地被我们获得，否则，我们也可以自信地、安全地把它抛弃。最后这个结论自然是不快意的，而且我们也不应该鲁莽地相信它。因为我们如果这样假设，那我们不是把这类哲学的美丽和价值减去大半么？各道德学者在考究刺激起我们赞赏和憎恶的各式各样的行为时，一向曾惯于找寻一种公共的原则来解释这些花样纷繁的情趣。他们虽然因为过于爱好一个概括的原则，不免稍为极端，可是我们必须承认，他们这种做法是可原谅的，因为他们只是希望找寻出一切罪恶和德性所能还原的一种概括的原则来。批评家，逻辑家，甚至政治学家都曾有过同样的企图；他们的企图也并非全部失败；自然，较长的时间，较大的精确，较热烈的专心，还更能使这些科学进于完美的程度。要把这一类企图立刻抛弃了，那是最鲁莽，最荒唐，最独断的；甚至于从来以浅薄命令和原则强加于人类的那种最大胆最肯定的哲学，也沒有那样鲁莽，那样荒唐，那样独断。

那么关于人性的这种推论纵然似乎抽象而难理解，那有什么呢？我们不能因此就假定它们是虚妄的。正相反的，聪明而深刻的

哲学家从来所把握不住的东西，似乎不能是很明显很容易的。这类研究纵然费我们极大的辛苦，但是我们如果能由此在这样重要无比的题目方面把我们的知识增加了，那我们就觉得不只在利益方面，而且在快乐方面，得到充分的报酬了。

不过这类思考的抽象性既然不是一种优点，反而是一种不利，而且要想克服这种困难，或者只有求助于细心和艺术，并且把一切不必要的细节都避免了，所以我们在下边的研究中，就想法来阐明这些题目，因为这些题目已经因为不定之故把聪明人阻止了，已经因为幽暗之故把无智的人障碍了。我们如果侥幸把深奥的研究和明白的推论，真确的事理和新奇的说法调和在一块，因而把各派哲学的界限都接近起来，那就幸福了。我们如果在这样轻松推论以后，把从来似乎保障迷信并且掩护荒谬和错误的那种奥妙哲学的基础推翻了，那就更幸福了。

第二章　观念的起源

人人都会立刻承认，人心中的知觉（Perception）有两种，而且这两种知觉之间有很大的差异。一个人在感到过度热的痛苦时，或在感到适度热的快乐时，他的知觉是一种样子；当他后来把这种感觉唤在记忆中时，或借想像预先料到这种感觉时，他的知觉又是一种样子。记忆和想像这两种官能可以摹仿或摹拟感官的知觉，但是它们从来不能完全达到原来感觉的那种强力同活力。这两种官能即在以最大的力量活动时，我们至多也只能说，它们把它们的对象表象得很活跃，使我们几乎可以说，我们触到了它或看见了它。但是除了人心在被疾病成疯狂搅乱以后，那些官能从不能达到最活跃的程度，使这两种知觉完全分不开。诗中的描写纵然很辉煌，它们也不能把自然的物象绘画得使我们把这种描写当做眞实的景致。最活跃的思想比最钝暗的感觉也是较为逊弱的。

在人心中的其他一切知觉方面，我们也可以看到有同样的分别。一个人在眞正发了怒时，他所受的激动，和一个只思想忿怒情绪的人所受的激动很不一样。你如果告我说，一个人正在热恋中，那我很容易明白你的意思，我很可以正确设想他的情况；但是我从不会把那种设想认为是那种情感的眞正纷乱和搅扰。我们如果反省我们过去的感觉和感情，那我们的思想诚然是一个忠实的镜子，它可以把它的对象按照实在的样子摹拟出来。但是思想所用的颜色是微弱的，暗淡的，远不及我们的原来知觉所有的颜色。我们幷不需要细致的识别力或哲学家的头脑，就可以标记出这两种知觉的分别来。

因此，在这里我们就可以把人心中的一切知觉分为两类，而这

两类就是借它们的强力和活力来分辨的。较不强烈，较不活跃的知觉，普通叫做思想或观念(Thoughts or Ideas)。至于另一种知觉，在英文中缺少相当的名称，而且在许多别的语言中也缺少相当的名称；我想这是因为只有在人们从事于哲学的思想时，才需要把它们归在一个名称下，平常就无此需要。我们可以稍随便一点，叫它们为印象(Impression)。不过我们在这里用的这个名词，意义和寻常稍有不同。我所谓印象一词，乃是指我们的较活跃的一切知觉，就是指我们有所听，有所见，有所触，有所爱，有所憎，有所欲，有所意时的知觉而言。印象是和观念有别的，所谓观念就是在反省上述的那些感觉和运动时我们所意识到的一些较不活跃的知觉。

初一看来，沒有别的东西像人的思想那样沒有界限，人的思想不只能逃掉人类的权力和权威，而且它甚至不能限制在自然和实在的范围以內。我们的想像在构成妖怪观念时，在把不相符合的各种形象和现象接合在一块时，也正如同它在设想最自然最习见的物象时一样，幷不多费一点辛苦。我们的身体虽然限制在一个星球上，幷且带着痛苦和困难在其上攀缘着，但是我们的思想却能在一刹那以內把我们运载到宇宙中最远的地方；甚至于超出了宇宙，达到那个无界限的混沌中——人们假设在那里宇宙完全纷乱起来。沒有看过，沒有听过的东西，也是可以构想的。任何东西，凡在其自身不含有绝对矛盾的，都是可以为我们所思想的。

但是我们的思想虽然似乎有这种无限的自由，可是我们在细密地考察之后，就会看到，它实在是限于很狭窄的范围以內的，而且人心所有的全部创造力，只不过是把感官和经验供给于我们的材料混合、调换、增加或减少罢了，它幷不是什么奇特的官能。当我们思想一座黄金山时，我们只是把我们以前所熟悉的两个相符的观念——黄金和山——联合起来。我们所以能构想一个有德性的马，乃是因为我们凭自己的感觉可以构想德性，幷且把这种德性

接合在我们所习见的一匹马的形象上。总而言之，思想中的一切材料都是由外部的或内部的感觉来的。人心和意志所能为力的，只是把它们加以混合和配列罢了。我如果用哲学的语言来表示自己，那我可以说，我们的一切观念或较微弱的知觉都是印象或是较活跃的知觉的摹本。

要想证明这一点，我想，我们只用下边两种论证就够了。第一点，当我们分析我们的思想或观念(不论它们如何复杂或崇高)时，我们常会看到它们分解成简单的观念，而且那些简单的观念是由先前的一种感情或感觉来的。有些观念虽然似乎和这个来源相去甚远，但是在仔细考察之后，我们仍会看到它们是由这个根源来的。就如上帝观念虽是指着全智全善的一个神明而言，实则这个观念之生起，也是由于我们反省自己的心理作用，并且毫无止境地继续增加那些善意和智慧的性质。我们这种考究不论进行到什么程度，而我们也总会看到，我们所考察的各个观念是由相似的印象来的。人们如果说，我们这个论旨不是普遍真实的，不是没有例外的，而他们只有一个简易的方法来反驳此说，他们只须拿出他们认为不由这个来源出发的(在他们以为)那个观念来(但是这是不可能的)。所以我们如果想主张我们的学说，那我们就必须拿出与那个观念相应的印象或活跃的知觉来。

第二点，一个人如果因为感官有了缺陷，以致不能有任何感觉，那我们也总会看到，他也一样不能形成与此相应的观念。一个瞎子并不能构成颜色观念，一个聋子并不能构成声音观念。但是你如果给他们恢复了他们所缺的那种感官，你在给他们的感觉开了入口以后，同时也就给他们的观念开了入口，而且他也就因此不难在无印象时来构想这些对象。同样，一个物象虽然可以刺激起某种感觉来，但是它如果从未同感官接触过，而人也就不能得到那种感觉。一个兰勃兰人或一个黑人对于酒的滋味就没有任何意念。

在人心方面虽然很少有同样缺陷的例子，我们虽然不曾见一个人从未感到或根本不能感到人类所共有的一种情趣或情感，可是我们也见到有同样现象，只是程度较小罢了。一个柔和的人并不能观念到难以消解的报复心理或残忍心理；一个自利的人心也不容易设想深谊厚爱。我们很容易承认，别的灵物或者具有许多感官是我们所意想不到的；因为它们的观念从沒有照一个观念进入我们心中所由的唯一途径来进入我们心中，那就是说，它们并不曾借眞实的感情和感觉来进入我们心中。

不过有一种奇特的现象，很可以证明，离了相对应的印象，观念并非绝对不能生起。我相信，人们都会承认，由眼来的各种颜色观念(或由耳来的各种声音观念)，眞是互相有差异的——虽然它们同时又是互相类似的。这种说法如果可以适用于各种不同的颜色，那它也一样可以适用于同一颜色的浓淡不同的各种色调；每一色调会产生出异于其余色调的一个观念来。你如果不承认这一点，那我们还可以借各种浓淡色调的逐渐推移使一种颜色于不知不觉中进到与原来很远的地步；你如果不承认中间的任何分段是互相差异的，而你如果再承认两个极端不是同一的，那就不能不陷于荒谬之中了。假定有一个人三十年以来继续享有其视觉，并且完全熟习了一切颜色，只是一生中未曾遇到蓝色的某种色调。你如果把蓝色的各种色调置在他面前（只是除了那一个特殊的色调)，由最深的逐渐进到最浅的：他一定会看到，那个色调缺乏的地方有一个空白，而且他会感觉到，在那里，靠近的两个色调距离比在别的地方较远。现在我就可以问，那个特殊的色调观念虽然未曾由他的感官进入他的心中，但是他是否可以借想像的力量补充起这种缺陷来，并且把那个观念由自己心里生起来？我相信，多数人都会以为他能够这样。这个现象可以证明，简单的各个观念不个个是由相对应的观念来的——虽然这个例证很稀少，几乎不值得我们注意，而且我们也一定不能由此就改变了我们的公理。

在这里，我们就有一个命题，它本身不仅是简单的、可了解的，而且我们如果把它运用得当，那我们还可以使各种争论都一样可以理解，并且把一切妄语都驱散了，使它们不能再照原来的样子弥漫于哲学的推论，并且使那些推论蒙受了耻辱。我们可以说：一切观念，尤其是抽象的观念，天然都是微弱的、暧昧的，人心并不能强固地把握住它们，它们最容易和其他相似的观念相混淆，而且在我们习用了任何一种名词以后，则它虽没有任何清晰的意义，我们也容易想像它附有一种确定的观念。在另一方面，一切印象，也就是一切感觉，不论内部外部，都是强烈的、活跃的；它们的界限较为精确而确定，而且在这方面，我们也不容易陷于错误中。因此，我们如果猜想，人们所用的一个哲学名词并没有任何意义或观念(这是常见的)，而我们只须考究，“那个假设的观念是由什么印象来的？”如果我们找不出任何印象来，这便证实了我们的猜想。我们如果把各种观念置在这样明白的观点之下，我们正可以合理地希望，借此来免除人们关于观念的本性和实在方面所有的一切争论①。

---

① 否认天赋观念的人们的意思，或者只是说，我们的一切观念都是我们的印象的摹本，不过我们必须承认，他们所用的名词原来并没有加以谨慎的选择，后来也并没有精确的定义。所以它们就不能防止住关于他们的学说所生的一切误会。所谓天赋二字究竟是什么意思？如果“天赋的”就是指“自然的”而言，那么，人心中的一切知觉和观念都不能不说是天赋的或自然的，不论我们把“自然的”一词同“反常的”一词对立，或同“人为的”一词对立，或同“神奇的”一词对立。如果所谓天赋的，是指与生俱来的，则那个争论仍似乎是轻浮的；而且我们也不必妄费心力来考究思想是在什么时候才开始的，是在生前，是在生时，是在生后。其次，洛克和其他哲学家所用的观念一词也似乎意义太泛；他们用这个名词来代表我们的一切知觉，我们的感觉和情感，以及我们的思想。不过在这种意义下，我希望知道，他们所以说自爱的心理，嫌怨侵犯的心理，或两性的爱情，不是天赋的，那还有意义么？

我们如果照上述的意义来分别印象和观念并且以为“天赋的”一词的意义是指原始的，不由先前知觉摹拟来的而言，那我们可以说我们的一切印象都是天赋的，我们的观念则不是天赋的。

坦白地说来，我的意思是说，洛克是受了经院学者的诱惑才发生了这个问题——经院学者们常用没有定义的名词，把他们的争论延长到厌烦的地步，结果却是没有接触着所争论的问题。在这方面，和在别的许多题目方面，那个哲学家的推论中，都充满了相似的“意义混合”和繁文赘词。

第三章　观念的联络

很显然的，在人心的种种思想或观念之间，有一种联系的原则，而且在它们出现于记忆或想像中时，它们会以某种次序和规则来互相引生。在我们的较严重的思想中或谈论中，我们最容易看出这一点来，所以任何特殊的思想如果闯入各观念的有规则的路径或连串中，那它就立刻被人注意，而加以排斥。即在我们的最狂野最漫游的幻想中，甚至于在我们的梦境中，我们如果反省也就可以看到，想像并不完全是任意乱跑的，在前后相接的各个观念之间，仍然有一种联系。我们如果把最松懈最自由的谈话记录下来，则我们立刻会看到，有一种东西，贯穿着谈话中一切的步骤。如果没有这种东西，则打断这个谈话线索的人仍可以告你说，他的心秘密地进行着一种思想的联续，使他逐渐远离了谈话的题目。在各种语言中(纵然在我们想不到有任何沟通和联络的地方)，我们也可以看到，表示最复杂的观念的那些文字，也差不多是互相照应的；这就确实证明了各种简单的观念(包含于复杂的观念中的)，也是被一种普遍的原则所接合的，而且这种原则对一切人类都有同样的影响。

各种观念互相联系的这件事实，虽然很明显而难逃掉我们的观察；但是我还不曾见有任何哲学家企图来列举出或分类出一切联络的原则来。但是这个题目却似乎是值得我们费心来考究的。在我看来，各观念间的联系原则似乎只有三种，就是相似关系(Resemblance)，时间或空间中的接近关系(Contiguity in Time or Place)和原因或结果(Cause or Effect)。

这三条原则确是可以联系各个观念的，而且我相信，沒有人会过分怀疑这一点。一张画片自然把我们的思想引导在原物上①。我们在提到一所房中的一间屋时，自然就会来考察或谈论其余的屋子②。我们如果想到一种伤处，那我们便不由得思想到由此引起的痛苦③。但是要说这里所列举的就已经完全无遗，并且要说除此而外再沒有别的联络原则④，而这一点或者是难以证明的。在这里我们也难以使读者满意，甚至于难以使自己满意。在这类情形下，我们所能为力的，只是来检阅各种例证，并且仔细地考察接合各种思想的那种原则，一直使那种原则达到最普遍的程度为止。我们所考察的证据愈多，所用的心愈细，我们就愈可以确信：我们所列举的总数是完全的，无遗的。

① 相似关系。

② 接近关系。

③ 因果。

④ 例如反对或矛盾 (Contrast or contrariety) 也是观念间的一种联系：但是我们或者可以认它是因果关系和相似关系的一种混合。两种物象如果是互相反对的，那它们会互相消灭，这就是说，一个物象所以消灭的原因，和那个物象的消灭观念，就含有那个物象先前存在的观念。

第四章　关于理解作用的一些怀疑

第　一　节

人类理性(或研究)的一切对象可以自然分为两种，就是观念的关系(Relations of Ideas)和实际的事情(Matters of Fact)。属于第一类的，有几何、代数、三角诸科学；总而言之，任何断言，凡有直觉的确定性或解证的确定性的，都属于前一种。“直角三角形弦之方等于两边之方”这个命题，乃是表示这些形象间关系的一种命题。又如“三乘五等于三十之一半”，也是表示这些数目间的一种关系。这类命题，我们只凭思想作用，就可以把它们发现出来，并不必依据于在宇宙中任何地方存在的任何东西。自然中纵然沒有一个圜或三角形，而欧几里得(Euclid)所解证出的眞理也会永久保持其确实性和明白性。

至于人类理性的第二对象——实际的事情——就不能在同一方式下来考究；而且我们关于它们的眞实性不论如何明确，而那种明确也和前一种不一样。各种事实的反面总是可能的；因为它从不曾含着任何矛盾，而且人心在构想它时也很轻便，很清晰，正如那种反面的事实是很契合于实在情形那样。“太阳明天不出来”的这个命题，和“太阳明天要出来”的这个断言，是一样可以理解，一样不矛盾的。我们无论如何也不能解证出前一个命题的虛妄来。如果我们能解证出它是虛妄的，那它便含有矛盾，因而永不能被人心所构想。

因此，我们正不妨本着好奇心来考究，有什么明确性可以在感官的当下证据而外，可以在记忆的记录而外，担保我们以任何事实

的真实存在，并来考究那种明确性的本质。这部分哲学，我们知道，无论古人或今人，都不曾加以培养。因此，在进行这样重要的一种研究时，我们的疑虑和谬误是更可以原谅的，因为我们在这样艰难的途径中来进行，并没有任何指导可以依据。它们或者也不是没有用的，因为它们正可以刺激起好奇心来，把有害于一切推论和自由探究的那种绝对的信念和安心消灭了。我们如果在普通哲学中发现了缺点（如果有的话），那并不足以挫沮人，反足以刺激人（如我们常见）来试探一种较充分、较满意的理论，以代替前人向大家所提出的理论。

关于实际事情的一切理论似乎都建立在因果关系上。只凭借这种关系，我们就可以超出我们记忆和感官的证据以外。你如果问一个人说，他为什么相信任何不存在的事实，例如，问他说，他为什么相信他的朋友是在国内或在法国，他便会给你一个理由，这个理由又是别的一些事实，类如他接到他的朋友一封信，或者知道他先前的决心和预告。一个人如果在荒岛上找到一个表或其他任何机器，他就会断言说，从前那个岛上一定有过人。关于实际事情的一切推论都是这种性质的。在这里，我们总是假设，在现在的事实和由此推得的事实之间，必然有一种联系。如果没有任何东西来结合它们，则那种推论会成了完全任意的。我们在黑暗中一听到一些音节清楚的声音和有条理的谈话，那我们就会相信，那里有一些人在。为什么呢？因为这些都是人类身体构造的结果，而且是和那种构造密切地联系在一块的。我们如果一分析其他一切这一类的推论，那我们就会看到，它们是在因果关系上建立着的，而且这种关系不是近的，就是远的，不是直接的，就是并行的。热和光是火的并行的结果，此一种结果正可以正确地由另一种结果推出来。

如果我们要想知道，使我们相信各种事实的那种证明，究竟有什么本性，那我们必须研究，我们如何得到因果的知识。

我可以大胆地提出一个沒有例外的概括命题说，这种关系的知识在任何例证下都不是由先验的推论得来的；这种知识所以生起，完全是因为我们根据经验，看到某些特殊的物象是恒常的互相连合在一块的。一个人不论有如何强烈的自然理性和才能，他在遇到一个完全新的物象时，纵然极其精确地考察了那个物象的各种可感的性质，他也不能发现出那个物象的任何一种原因或结果来。我们纵然假定亚当的理性官能一开始就是很完全的，他也不能单根据水的流动和透明就断言水会把他窒塞住，他也不能只根据火的光和热来断言说，火会把他烧了。任何物象都不能借它所呈现于感官前的各种性质，把产生它的原因揭露出来，或把由它所生的结果揭露出来。我们的理性如果不借助于经验，则它关于眞正存在和实际事情也不能推得什么结论。

我们可以说"因果之被人发现不是凭借于理性，乃是凭借于经验"。人们如果记得有一次他们完全不熟悉某些事物，则在那些事物方面他们很容易承认我这个命题。因为我们可以意识到，我们完全不能预言出，它们会产生出什么来。你如果向一个完全不懂自然哲学的人呈现出两块光滑的大理石来，那他一定不会发现出，这两块大理石会粘合在一块，而且在粘合以后，在纵的一方面我们用大的力量才能把它们分开，而它们对于横向压力只有些小的抵抗力。这类事情和自然中寻常的途径既然不相类似，所以我们都得承认，它只有借助于经验才能为我们所知晓。此外，任何人也不会想像：火药的爆发，或磁石的吸力，可以被先验的论证所发现。同样，我们如果假设某种结果是依据于复杂的机关或各部分秘密的结构，那我们也容易把我们关于它所有的知识归于经验。谁能说他可以拿出最后的理由，来证明乳或面包是人类的适当滋养品，而不是狮或虎的适当滋养品呢？

但是这个眞理在习见的事情方面初看之下似乎沒有同样地明

白。各种事情如果在我们一生下来以后就熟悉了，而且它们和自然的全部途径也很相类似，而且我们以为它们只依据于物象的简单性质，而不依据于各部分的秘密结构；那我们就容易想像，我们单凭理性的作用就可以发现出这些结果来，并不必依靠于经验。我们想像，假定我们突然生到世界上，那我们在一开始就可以推断出，一个弹子在受了冲击以后，就可以把那种运动传达于另一个上边；我们想像，我们并不必等待这种事情，就可以确乎断言这回事。习惯的影响真大，在它最强的时候，它不止掩盖了我们的自然的愚昧，而且会把它自身掩藏了，似乎并沒有习惯那回事，这只是因为习惯达到最高的程度了。

不过要使我们相信，一切自然法则和物体的一切作用，无例外的，都只是借经验才为我们所知晓的，而下述的反省或者可以济事。如果有一个物象呈现在我们面前，要求我们不依据过去的观察，就来断言由此物象所生的结果，那么我请问你，心在从事这种活动时，它将在何种方式內来进行呢？它一定要造作或想像一种事情，认为它是那个物象的结果；不过我们分明看到，这种造作完全是任意的。人心纵然极其细心地考察过那个所假设的原因，它也不能在其中发现出任何结果来。因为结果和原因是完全不一样的，因此，我们也就不能在原因中发现出结果来。第二个弹子的运动和第一个弹子的运动完全是两件事情；第一个弹子的运动并沒有任何东西可以略为暗示出第二个弹子的运动来。一块石头或一块金属如果悬在空气中，沒有任何支撑物，那它立刻会掉下来。但是要先验地来考察这回事，我们在这个情势下果然可以发现出任何东西来，使我们生起金或石的下坠观念，而不能生起它们的上行观念或其他运动观念么？

在不参考于经验时，我们在一切自然作用方面开始所想像、所造作的一个特殊结果固然是任意的，但是我们在因果之间虽假设

有一种纽带或联系来结合它们，并且使那个原因不能产生出任何别的结果来，但是我们也必须认那种纽带是任意的。当我看到一个弹子循直线向另一个弹子进行时，第二个弹子的运动纵然偶然使我想到：它是它们接触或相撞的结果，但是我果然不能构想有百十样相异的事情也可以一样由这个原因发生出来么？这两个球果然不可以完全静止起来么？第一个球果然不能循直线返回来么？果然不能由第二个球循任何线或任何方向跳出去么？这些假设都一样是自符的，可以想像的。那么我们为什么偏要选取比其余假设并不较为自符较可想像的一种假设呢？我们的一切先验的推论都不足以指示出，这种偏爱究竟有什么基础。

总之，每个结果都是和它的原因不一样的事情。因此，它就不能在其原因中发现出来；因此，人们一开始先验的、所造作、所想像的结果一定是完全任意的。纵然在这个结果提示出以后，它和原因的联络也一样是任意的，因为总有许多别的结果在理性看来也一样是充分自符的，自然的。因此，我们离了观察和经验的帮助，那我们便不能妄来决定任何一件事情，妄来推论任何原因或结果。

由此我们就看到，任何合理的谦和的哲学家为什么从不曾妄给任何自然的作用指出最后的原因来，并且清晰地指示出在宇宙中产生任何一个结果的那种能力的动作来。人们都承认，人类理性所极意努力的，只是借比类、经验和观察，实行推论，把能产生自然现象的各种原则，归于较简易的地步，并且把许多特殊的结果还原于少数概括的原因。不过说到这些概括原因的原因，那我们休想把它们发现出来，而且我们纵然极其详尽地把它们解释一番，我们也永不能使自已满意。这些最后的概括和原则对人类的好奇心和考究是完全封锁住了的。弹力(Elasticity)、引力(Gravity)、各部分的粘合(Cohesion of Parts)、冲击后运动的传递(Communication of Motion by Impulse)等等，或者是我们在自然中将来所能发现

出的最后原因和原则，而且我们如果能借精确的考究和推论，把各种特殊的现象归原于(或只使它们接近于)这些概括的原则，那我们就该认为我们自己是很侥幸的了。最完美的自然哲学只是把我们的愚昧暂为拦阻一时；在另一方面，最完全的道德哲学或形上哲学或许只足以把更大部分的愚昧发现出来。因此一切哲学的结果只是使我们把人类的盲目和弱点发现出来，我们每一转折都会看到它们——虽然我们竭力想逃脱这种观察，避免这种观察。

我们纵然用几何学来帮助自然哲学，也不能改正这种缺点，它纵然精确异常，也不能因此使我们知道最后的原因——虽然人们因为它精确异常加以正当的称赞。各种混杂的数学在进行时总依据于一种假设，它们都假设，自然在其各种活动中是立了一些法则的；此外，它们还用抽象的推论来帮助经验把这些法则发现出来，或者在特殊的情节下来决定那些法则的影响——如果它们的影响是依据于距离和数量的精确程度。我们凭经验发现了一条运动法则，因而知道，任何物体在运动时的运动量和其固体的含量与速度成复比例，因此，纵然是一种些小的力量，我们只要凭机栝或机械把它的速度增加，使它能抵抗过它的反对力量，那它就会驱除了最大的障碍，提起最大的重量来。在应用这个法则时，几何自然可以帮助我们，因为它可以把机械中一切部分一切形相的精确大小给我们计算出来。不过我们所以能发现那个法则，仍只是凭借于经验，而且世界上所有的抽象理论也不能帮助我们一步，使我们知道这个法则。当一个物象或原因呈现于我们心前，我们如果不借一些观察，只是先验地来推论它，考究它，那它从不能提示出任何别的物象的意念来——如结果，它更不能指示出因果之间那种不可分离不可破坏的联系来。一个人如果不预先熟悉热和冷两种性质的作用，如果只借推论就能发现出结晶是热的结果，冰是冷的结果，那他就太伶俐了。

第 二 节

但是关于我们一开始提出的那个问题，我们到如今还不曾得到任何勉强可以满意的解答。每一解答又生起一个新问题来，那个新问题又和以前的问题一样困难，于是又使我们继续往前研究。当我们问，“我们关于实际事情的一切推论，其本性是如何样的？”而适当的答复似乎是说，它们是建立在因果关系上边的。我们如果再问，“我们关于那个关系所有的一切推论和结论，其基础何在？”那我们又可以一语答复说，在于经验。但是我们如果继续纵容我们的仔细穷究的性癖，又来问道，“由经验而得的一切结论其基础何在？”则这个又含有一个新问题，而且这个问题或者是更难解决，更难解释的。有些哲学家虽然自命不凡，以为自己有优越的智慧和能力，不过他们一遇到爱行追问的人们，那他们会有一种艰难的工作，因为那些人会把他们推出于他们在其中退避的每一角隅，会使他们最后陷在一种危险的难关里。要想避免这种进退失据的情形，最好的方法是我们不要自负太过了，并且在别人未向我们把这类难题提出时，就该自己把它发现出来。借这个方法，我们就可以把自己的愚昧变成一种功劳。

在这一节里，我打算只安心于一种容易的工作，我对这里所提出的问题，只想来给一个否定的答复。我可以说，即在我们经验到因果的作用以后，我们由那种经验所得的结论也并不是建立在推论上的，也并不是建立在理解的任何过程上的。这个答复，我们必须努力加以解释，加以辩护。

我们必须承认，自然使我们远离开她的秘密，她只使我们知道物象的少数表面的性质；至于那些物象的作用所完全依据的那些能力和原则，自然都向我们掩藏起来。我们的感官只告知我们以面包的颜色、重量和硬度，不过我们的感官和我们的理性都不能告

知我们说，面包有什么性质可以使它来营养人体，维持人体。视觉或触觉固然可以把物体的眞正运动的观念传达给我们，但是要说物体中还有一种奇妙的力量，可以使物体永久在继续变化的场所中进行，而且物体在把这种力量传到别的物体以后，才失掉这种力量。则我们对于这种力量丝毫不能有一点概念。但是我们虽然不知道自然的能力[①]和原则，可是我们在看到相似的可感性质时，总是谬想，它们也有相似的秘密能力，而且期望它们会生出一些与我们所经验过的结果相似的一些结果来。如果有一个物体呈现于我们面前，而且它的颜色和硬度都和我们以前所吃过的面包相仿，那我们就毫不迟疑地来重做那个实验，并且预先确会见到将来会有同样的营养和补益。不过关于人心(或思想)的这种过程，我委实愿意知道它的基础。我们在各方面都得承认，在这些可感的性质和秘密的能力之间并没有可知的联系；因此，人心不论在它们的本性方面知道什么东西，它也不能借此对它们的恒常的规则的联络有任何结论。说到过去的*经验*那我们不能不承认，它所给我们的*直接的确定的*报告，只限于我们所认识的那些物象和认识发生时的那个时期。但是这个经验为什么可以扩展到将来，扩展到我们所见的仅在貌相上相似的别的物象；则这正是我所欲坚持的一个问题。我以前所食的那个面包诚然滋养了我，那就是说，具有那些可感性质的那个物体在那时候，是赋有那些秘密的能力的。但是我们果能由此推断说，别的面包在别的时候也一样可以滋养我，而且相似的可感性质总有相似的秘密能力伴随着它么？这个结论在各方面看来都不是必然的。至少我们也得承认，人心在这里推得一个结论；在这里有一个步骤，有一种思想过程，有一种推论，需要我们的解释。下边这两个命题丝毫不是同一的。一个命题是说：

① 能力一词，此处只指其粗松而通俗的意义言。在较精确的解释了这个词以后，我们更可以使这个论证得到进一步的证明。

"我曾经看到，那样一个物象总有那样一个结果伴随着它"；一个命题是说，"我预先见到，在貌相上相似的别的物象也会有相似的结果伴随着它"。我也承认，后一个命题可以由前一个命题正确地推出来，而且我知道，事实上它是恒常如此推出的。但是你如果坚持说，这个推断是根据一串推论来的，那我希望你把那串推论指示出来。这些命题间的这种联系不是直觉的，这里需要一个媒介，才能使人推出这个结论——如果它是借推理和论证来推出的。这个媒介究竟是什么，我承认，那不是我所能了解的。因此，人们如果主张说，它是存在的，而且在实际事情方面它是一切结论的源泉，那他们就必须负责把这个媒介指示出来。

这个否定的论证时候长久了，一定会变成很有说服力的，如果许多锐利而能干的哲学家在这方面从事考察以后，沒有一个人能发现出任何联系的命题或中间步骤，来帮助理解这个结论。不过这个问题既然还是新发现的，所以各个读者还不能十分信托自己的聪慧来断言说，只因为某种论证是他所考究不出的，那种论证就是实际不存在的。因为这种原故，所以我们必须冒险来做更艰难的一种工作。我们要把人类知识的各种部门都列举出来，以便努力指点明白，沒有一个部门能供给那种论证。

一切推论都可以分为两类，一种推论是解证的（Demonstrative），是涉及于各观念的关系的，另一种推论是或然的，是涉及于实际的事实或存在的。在我们现在这种情形下，似乎分明沒有解证的论证；因为自然的途径是可以变的，而且一个物象纵然和我们所经验过的物象似乎一样，也可以生出相异的或相反的结果来；这些事情都是沒有什么矛盾的。我果然不能明白地、清晰地构想到：有一个从云中掉下来的物体，在各方面虽都类似雪，可是它的味如盐，热如火么？我们果然不能说，一切树都在十二月和一月中发荣，在五月和六月中枯萎么？还有别的命题比这个命题更为明白

而可了解么？但是凡可以明白了解的事理，凡可以清晰地构想到的事理，都沒有含着矛盾，我们都不能借任何解证的论证，或抽象的推论，先验地来证明它是虚妄的。

因此如果有一些论证使我们信托过去的经验，并以此为我们将来判断的标准，那这类论证一定只是或然的，一定是只关涉于实际的事情和实在的存在——按照我们上边的分类讲。但是我们对于这类推论所下的解释如果是坚实的、满意的，我们一定会看到此处所说的这些论证是不存在的。我们已经说过，关于实际存在的一切论证都是建立在因果关系上的；而我们对于这种关系所有的知识又是从经验来的；而且我们一切经验上的结论又都是依据"将来定和过去相契"的这一个假设进行的。因此，我们如果努力用可然的论证，或实在存在方面的论证，来证明最后这个假设，那分明是来回转圈，而且把正在争论中的事情先已认为当然的了。

实在说来，由经验所得来的一切论证，都建立于我们在自然物象间所发现的那种相似关系；而且因为有这种相似关系，我们才来期望将来所发生的结果也和我们所见的由同样物象而来的结果相似。除了愚人或疯人，虽然沒有人会否认经验的权威，或排斥人生的那个大指导，但我们却不能不让哲学家本其大的好奇心来考察人性中究竟有什么原则，可以给经验以这样大的权威，并且使我们由自然界各种差异物象间的相似关系，来求得一些利益。由似乎相似的原因，我们便期望有相似的结果。这就总括了我们一切根据经验的结论。不过我们似乎明白看到，这个结论如果是为理性构成的，那它在一开始并且在一种例证下，就会达到完全的地步，而且完全的程度应该和我们所经历的长期的经验一样。但是实际情形完全不是这样。蛋类的形象是非常相似的，但是沒有人会只因为这种貌似的相似关系，就期望它们有同样的滋味。只有在长时期中，并且在各种情形下，我们都经过一律的实验以后，我

们才可以正确地坚信一件特殊的事情。但是以前的一百个例证既然和现在这一个例证没有任何差异，那么我们又凭什么推论步骤来由这一个例证推得异于我们由那一百个例证所得的一个结论呢？我所以要提出这个问题来，一则是要启发人们，一则是意在提出一些难题来。我不能发现，也不能想像任何那一类推论。但是如果有任何人肯指教我，那我仍是虚心接受的。

如果人们说，由许多一律的实验，我们就可以推断，在可感的性质和秘密的能力之间有一种联系，那我可以明白地说，这仍是用不同的说法把同一的困难陈述出来。我们在此，仍然可以问，这个推断是在什么论证过程上建立着的。我们用什么媒介和中介的观念来联接这些互不相涉的两个命题呢？人们都承认，面包的颜色、硬度和别的可感的性质，其本身和营养同维生的秘密能力并无任何联系。因为若是如此，那我们不借助于经验，在这些可感的性质初次出现之时，就可以推断出这些秘密的能力来。照这样，就同一切哲学家的意见相反，同分明的事实相反。在一切物象的能力和作用方面，我们就处在这种自然的愚昧状态下。这种情形如何才能借经验来改善呢？它只指示我们说，有一些一律的结果是由一些物象来的，它只教导我们说，那些特殊的物象，在那个特殊的时候，是曾赋有那些能力和力量的。一个新物象，如果也赋有相似的可感的性质，那它在呈现于我们面前时，我们便期望有相似的能力和力量，便期待一种相似的结果。我们见了一个物体，并且知道它和面包的颜色和硬度相似，那我们就会期望它有相似的营养力和维生力。不过这确是需要说明的人心的一个步骤。一个人如果说，"我在过去一切例证中，曾见有那些相似的可感性质和那些秘密的能力连合在一块"，同时他又说："相似的可感的性质将来总会恒常地和相似的秘密能力连合在一块"，那他并没有犯同语反复的毛病，而且这两个命题不论在任何方面都不是同一的。你或者说，后

一个命题是由前一个命题而来的推断。不过你必须承认，那个推断不是直观的，也并不是解证的；那么它的本性究竟是什么样的？说它是根据实验的，那就是把未决的问题引来作为论证。因为根据经验而来的一切推断，都假设将来和过去相似，而且相似的能力将来会伴有相似的可感的性质——这个假设正是那些推断的基础。如果我们猜想，自然的途径会发生变化，过去的不能为将来的规则，那一切经验都会成为无用的，再也生不起任何推断或结论。因此，我们就不能用由经验得来的论证来证明过去是和将来相似的。因为这些论证统统都是建立在那种相似关系的假设之上的。我们纵然承认，事物的途径最有规则不过，但是我们如果沒有一种新的论证或推断，单单这种规则性自身并不能证明那种途径将来仍继续有规则。你纵然妄说，你根据过去的经验，知道了物体的本性，那也是白费的。它们的可感的性质纵然沒有任何变化，它们的秘密本性仍会变化，因而它们的结果和作用也就会变化。有的时候，有些物象就有这种情形。那么一切物象方面为什么不能总有这种情形呢？你是用什么逻辑，什么论证过程，来驳倒这个假设呢？你或者会说我的实行驳倒我的怀疑。不过你这样说，就误解了我这个问题的意义了。如果作为行事人的身分我是很满足于这一点的；但是作为一个哲学家，我就不能沒有几分好奇心（我且不说有怀疑主义），我在这里就不能不来追问这个推断的基础。在这样重要的事体方面，我的研读从不曾把我的困难免除了，从不曾给我以任何满意。那么我不是除了把这个难题向公众提出来而外，再无别的好方法么？——虽然在提出以后，也难希望把它解决了。照这样，我们纵然增加不了我们的知识，至少也可以使自己明白自己的愚昧。

我承认，一个人如果因为某种论证是他所不能考察出来的，就推言说，那个论证是不存在的，那他的骄慢放肆就太不可饶恕了。

我还承认，饱学之士在许多代以来关于某个题目的研究纵然毫无结果，我们也不能确然断言，那个题目就不是人类所能了解的；要这样断言，那就太鲁莽了。纵然我们考究了我们知识的一切来源，并且断言它们不适宜于此种考察，我们仍然会猜想，我们的列数是不完全的，我们的考察是不精确的。不过关于现在这个题目，似乎有一些理由可以使人不责难我们是太骄慢的，或者使他们不来猜想我们有了错误。

我们确实知道，最无知最愚蠢的农民——甚至于婴儿，再甚而至于畜类——都可以借经验来进步，都可以借观察自然物象的结果，来了解它们的性质（那些结果正是由这些性质来的）。一个婴儿在触到蜡烛，感到痛苦的感觉以后，那他以后就会留神，不把自己的手再靠近蜡烛。他只要看到有一种东西同蜡烛的可感性质和貌相相似，那他就会由这个原因期待同样的结果。你如果说，儿童的理解所以能得到这个结论，乃是凭借于一种论证过程或推理过程，那我正可以合理地要求你把那个论证拿出来；你并没有任何借口可以来反驳我这样一个公平的要求。你不能说，那个论证是深奥的，或者会逃出你的考究之外；因为你承认，一个婴儿的心理能力也是能明白地看到它的。你如果迟疑片刻，或者在一反省之后，才能拿出任何繁复的深奥的论证来，那你已经把那个问题抛弃了，而且已经承认了，所以使我们假设过去和将来相似的，所以使我们由貌相上相似的一些原因来期待相似的一些结果的，并不是推论。这个命题是我想在这一段中竭力申说的。如果我是对了的话，那我也并不妄称自己有了什么伟大的发明。如果我是错了的话，那我就不得不承认我实在是一个退步的学生，因为我现在竟然不能发现出我未出摇篮时就早已完全熟悉了的那个论证。

第五章　关于这些怀疑的一种怀疑主义的解决法

第　一　节

渴慕哲学的情感和渴慕宗教的情感一样，它似乎易陷于一种不利的地步；就是说，它的目的虽然在改正我们的风俗，铲除我们的恶习，可是它会借鲁莽的处理专门培植人心中一种得势的趋向，并且因自然性情的偏爱把人心更坚决地推向已经太偏的那一造。自然，我们如果企图以哲人为典范，效法其刚毅的态度，并且企图把我们的快乐完全限于自己的内心，则我们最后会使我们的哲学(如爱辟克狄塔(Epictetus)和其他斯多葛学者的哲学)只成了更曲折的一个自利的体系，并且借推论把一切道德都取消了，一如我们借推论把社会的享受都取消了一样。我们如果注意来考究人生的虚幻，并且极意来思维富贵的空虚无常，那我们或者在此时期中只是谄媚我们自然的懒散；那种懒散因为厌恶人世的纷扰和业务的繁苦，或者正想借理性为护符，使它自己充分自由，毫无限制。不过也有一种哲学似乎沒有这种不利，因为它并不拍合于人心中任何病态的情感，也不能和任何自然的爱好或偏向相混。那就是学院派的哲学或怀疑哲学(Academic or Sceptical Philosophy)。学院派不断地讲说怀疑，讲说中止判断，讲说仓卒判断的危险，他们不断地讲说，我们要把理解的探究限制在很狭窄的范围内，并且把不在日常生活和实行中的一切玄想都抛弃了。因此，这种哲学是和人心中因循的惰性最相反的，是和它的鲁莽的暴戾最相反的，是和它的高

度的妄想最相反的，是和它的迷妄的轻信最相反的。任何感情都被这种哲学所挫沮了，只有眞理之爱可以说是一个例外。不过这种爱好从来沒有达到太高的地步，而且它也就不能达到太高的地步。这种哲学在差不多各种情形下既然都是无害的，所以人们如果要无端责斥它、诽谤它，那就很奇怪了。但是所以使它无害于人的那种情节或许是使它受公众憎嫌的主要原因。它既不奉承任何狂纵的感情，所以它就得不到多数的党羽；它既然反对那么些恶习和愚昧，所以它就招来了多数仇敌，骂它是放荡，亵渎，而不敬神明。

这个哲学虽然努力把我们的考究限于日常的生活，但是我们也不要因此就怕它把日常生活中的推论摧毁了，使人生怀疑太过分了，把一切行为也如玄想似的都消灭了。自然会永久维持它的权利，最后它总会克服任何抽象的理论。我们虽然断言说（如在前一章中所说），在根据经验而来的一切推论中，人心有一个步骤，是不能为理解中的任何论证或过程所拥护的；可是这里幷沒有什么危险，我们幷不必怕这些几乎为一切知识所依赖的推论，会受我们这个发现的危险影响。人心纵然沒有什么论证，它也会借别的同样重要同样有权威的一个原则，来完成这个步骤。而且人性只要照旧，则那个原则永会保持共影响。究竟这个原则是什么样的，我们正可以费一番精力来考究它。

假如有一个人具有最强的理性官能和反省官能，而且他突然在一刹那间跑到世界上，那他一定会立刻看到一长串物象联续下去，各种事情前灭后生；可是他除此以外幷不能进一步再发现别的东西。他在一开始幷不能借任何推论达到因与果的观念。因为一切自然作用进行时所凭的那些特殊能力幷不曾呈现于他的感官。而且我们也不能只因为在一种例证下见某件事情先于另一件事情，就断言说，前一种是原因，后一种是结果；这种断言实在是沒有理由的。它们的会合或者是任意的，偶然的。我们或者沒有什么

理由根据这一个的出现来推断另一个的存在。总而言之，那样一个人如果再沒有较多的经验，那他对于实际的事实就不能运用他的猜想或推论，而且除了直接呈现于他的记忆和感官面前的东西而外，他再不能确信别的东西。

再假定这个人已获得了较多的经验，并且在世上活了些时，已经观察到相似的一些物象或事情是恒常地会合在一块的。那么，他这种经验会有什么结果呢？他会由一个物象的出现立刻推出另一个物象的存在来。但是他虽有这些经验，他却不曾对那个使此一物象产生彼一物象的秘密力量有任何观念或知识；而且他所以有这种推断，也并非凭借于任何推论的步骤。但是他仍然感觉到自己非如此推断不可；而且他虽然相信，他的理解并未曾参加这种作用，但是他仍然要继续同样的思想方式。因为还有另一种原则来决定他形成这个结论。

这个原则就是所谓"习惯"或"惯性"(Custom or Habit)。因为任何一种动作在屡次重复之后，如果产生了一种偏向，使我们不借理解的任何推论或过程，就容易来再度重复同样动作，而我们总说那种偏向就是**习惯**。不过我们虽然应用习惯一词，我们却并不妄称自己已经把这样一种偏向的最后理由指示出来。我们只是指示出普遍知晓的一个人性原则来，我们只是指示出因其结果被人熟知的一个人性原则来。或者我们的考察不能再推进一步，或者我们不能再妄自给这个原因找出别的原因来。或者我们就得安于这个原因，认为它是由经验而来的一切推论的最后原则——就我们所能指示出的而言。我们如能走到这样远的地步，也就够满意了，并不必因为我们的官能不能使我们再进一步，就抱怨说它们是太狭窄了。我们如果说，在看见两个物象——如热与焰，重与硬——恒常会合以后，我们就可以仅被习惯所决定，由此一物象的出现便期待彼一物象；我们在此处，纵然沒有提出一个眞正的命

题，至少也确乎提出一个可了解的命题。这个假设还似乎是能解释我们困难的唯一假设，唯有它似乎可以解释，我们何以能由一千种例证，得出一个推断来，而不能由完全和它们相似的单一例证得出来。理性的作用并不能前后不一致。它在考究一个环形时所得出的结论，也正和它在观察宇宙中一切环形时所得出的一样，但是一个人虽见了一个物体在受了别个物体的冲击以后就运动起来，他也不能由此就推断说，别的一切物体都会因相似的冲击而来运动。因此根据经验来的一切推论都是习惯的结果，而不是理性的结果①。

---

① 要把理性和经验两者区分开，并且假设这两种论证是完全不一样的，那对于各种著作家是再有用不过的，即在那些道德的、政治的、物理的著作家方面也是再有用不过的。他们以为前一种论证纯粹是智慧官能的结果，他们以为这种官能在先验地考究了事物的本性以后，在考察了这些事物发生作用后所必然产生的结果以后，就会建立起科学和哲学的特殊原则来。至于后一种论证，则他们以为它是完全由感官和观察来的，借感官和观察我们可以知道某些物象的作用实际产生了一些什么结果，因而可以推断在将来它们会产生一些什么。就如政府所应受的限制，和合法的宪法，我们就可以根据两方面来为它们辩护。在一方面，理性在反省到人性的脆弱和腐败以后，它会教导我们说，我们如果以无限的权威赋与任何人，那是不安全的。在另一方面，经验和历史又告诉我们，在各代各国，人类的野心都曾把这样鲁莽的一种信托无理地欺骗了。

即在我们关于日常行事的一些审度中，也照样有理性和经验之分。有经验的政治家、司令、医生、商人，是被人信托的，附和的，至于没有实练过的生手，纵然有多大的天赋才能，也被人所轻视、所忽略。我们纵然承认，对于某种情形下的某种行为，理性可以近似地猜到它的结果，但是我们仍以为，没有经验的帮助，理性是不完全的，我们总以为只有经验可以使由研究和反省而来的公理稳固而确定起来。

不过在人生中实际的和空想的两方面，一般人虽都接受了这种分别，但是我敢毫不迟疑地说，这个分别归根到底实在是错误的，至少也是表面的。

在上述的那些学科中，有些论证虽然被人认为只是推理和反省的结果，但是我们如果考究它们，就会看到，它们最终仍归结于一些概括的原则或结论，而且我们对那些原则或结论，并不能找出别的理由来，只能以观察和经验为它们的根据。这些论证和一般人所认为纯经验的结果的那些公理，虽有一层区别，可是这里唯一的区别只是说：要想建立前一种论证，那我们必须用一种思想过程，必须考察我们所观察的，以便分辨它的各种情节，并且推寻它的各种结果。至于在后一种公理方面，则我们所经验的事情正和我们由任何特殊情节所推得的结果确乎相似。帝柏庐(Tiberius)和尼罗(Nero)的历史使我们恐惧着同样的暴政，如果我们的君主摆脱了法律和元老的一切限制。不

因此，习惯就是人生的最大指导。只有这条原则可以使我们的经验有益于我们，并且使我们期待将来有类似过去的一串事情发生。如果没有经验的影响，那我们除了当下呈现于记忆和感官的事情而外，完全不知道别的事情。我们将永不会知道如何使自己的手段来达到我们的目的，我们将永不会运用我们的自然的能力来产生任何结果。如果这样，一切行动都会立刻停止，大部分的思维也会停止。

但是我们在这里正可以说，根据经验得来的结论虽可以使我们超出于记忆和感官以外，并且使我们相信最远的地方最远的时期所发生的事情，但是我们的感官或记忆之前必须总有一些事实，我们才可以有所依据而推出结论来。一个人如果在荒凉之乡看到了庄严宫殿的遗址，那他一定会断言说，那个地方在古时曾经为文明的居民所经营过。但是他如果见不到这一类东西，那他便不能求得这个结论。我们虽由历史上知晓前代的事情，不过我们在这里必须披阅给我们这种知识的那些书卷，并且由一个证据推溯到另一个证据，如此继续下去，一直等我们达到那些亲眼见过这些古昔事情的人们。总而言之，我们如果不根据呈现于记忆或感官的

过我们一观察私人生活中的欺骗和残忍，并且再稍为用心一想，那也可以生起同样顾虑来，在这里这种观察就可以给我们一个例证，来证明人性的普遍败坏，并且指示我们说，我们如果尽情信托人类，一定会遇到危险。在两种情形下，我们的推论和结论都以经验为最后的基础。

一个人纵然年轻而没有经验，他也会在人类的事务和行事方面，凭观察得到许多概括的正确的公理。不过我们必须承认，一个人如果把这些公理拿来应用，那他极容易陷于错误，只有在长久的时间和进一步的经验把这些公理扩大了，并教给他以那些公理的适当应用法以后，他才慢慢能避免错误。在每一种情景下，在每一个事件中，都有许多特殊而且似乎细微的情节，而且一个人不论有多大的才干，在一开始总容易把它们忽略了。但是他的结论要想精确，他的行为要想谨慎，则又全凭这些情节。至于一个青年的生手，而那些概括的观察和公理往往不能发生在适当的机会下，而且他也不能慎重地、分别地一直应用它们。这一层简直是无须提说的。实在说来，一个没有经验推理的人根本就不能推理，如果他是绝对没有经验的话。我们所以说某人没有经验，只是就比较说的，我们只是假设他具有较不充分、较不完全的经验罢了。

一些事实，那我们的推论就会成为纯假设的；各个特殊的环节虽然可以紧凑地连合在一块，但是全部推论的链子会沒有东西来支持它，而且我们也不能借它得知任何实在的存在。我如果问你，为什么你相信你所说的任何特殊的事实，那你一定要告我一些理由；这些理由一定是和那件事情相联系的别的一些事情。但是你既然不能照这样一直进行到无限的地步，所以你最终就必须归结到呈现于记忆或感官中的一种事实。若非如此，那你就得承认，你的信念是完全沒有基础的。

那么我们在此究竟该有什么结论呢？只有很简单的一个结论——虽然我们必须承认它和普通的哲学学说距离颇远。我可以说，关于实际事情或实在存在的一切信念，都只是由呈现于记忆或感官的一个物象来的，都只是由那个物象和别的物象的恒常会合来的。换句话说就是：我们如果在许多例证下见某两种物象——如焰与热，雪与冷——恒常会合在一块；则在火焰或雪重新呈现于感官时，我们的心便被习惯所推移来期待热或冷，而且相信，那样一种性质确是存在的，以为只要我们靠近一点，它就可以表现出来。这种信念就是人心处于那些情景中以后所生的必然结果。这种信念就是灵魂处于那种情势时所有的一种自然作用；它是不可避免的，正如我们在受了利益时不能不感到亲爱，受了侵害时不能不感到憎恶一样。所有这些作用都是一种自然的本能，它不是思想和理解的任何推论或过程所能产生或阻止的。

说到这里，我们如果把我们的哲学的考察停止了，那正是很可以原谅的。在许多问题方面，我们并不能再稍进一步，而且在一切问题中，我们在作了最纷扰最好奇的一切探究以后，也必须归结在这里。但是我们的好奇心仍是可以原谅的，而且或者是可以嘉赏的，如果它能使我们有进一层的研究，并且使我们较精确地来考察这个信念有何本性，并且来考察这种信念所由此而生的那种习

惯性的会合有何本性。借这种方法，我们或者可以遇到能给我们满意的一些解释和比论。人们如果爱好抽象的科学，而且对于虽甚精确而犹稍有不定模样的思辩感到兴趣，则我们将来的解释至少也会给这类人以满意。至于趣味不同的读者，那此章的第二节不是为他们写的，而且他们纵然略去那一节，他们也可以十分明白以后的考究。

第　二　节

世上再沒有东西比人的想像更为自由；它虽然不能超出內外感官所供给的那些原始观念，可是它有无限的能力可以按照虛构和幻象的各种方式来混杂、组合、分离、分割这些观念。它可以虛构一串事实，好像正是实在的一般，它可以给它们一个特殊的时间和地点，它可以构想它们是存在的，它可以向自己把它们和其一切细节描写出来，而且它所描写的情节正和它所极其确信的历史事实中的一切细节一样。那么这样一个虛构和信念之间究竟有什么差异呢？它们的差异幷不只在于任何特殊的观念，我们幷不能说，有任何一种特殊的观念是依附于强使我们同意的那种构想(Conception)上的，是为各种已知的虛构所缺乏的。因为人心既然可以支配它的一切观念，那它就可以任意把这个特殊的观念依附在任何虛构上，结果它就可以任意相信任何事情，这是同我们的日常经验相反的。我们可以在自己的构想中，把人头和马身连合在一块，但是我们幷沒有能力来相信那样一个走兽是实在存在的。

因此，虛构和信念的差异只在于一种感觉，那种感觉是附着于信念的，幷非附着于虛构的，而且它是不依靠于意志的，也是不能任意喚来的。它一定是由自然所刺激的，正如别的一切感觉一样；而且人心不论在任何特殊的时候只要处于那种特殊情势下，则那种感觉是一定会生起的。任何时候，一个物象只要呈现于记忆或

感官，那它会借习惯的力量，使想像来构想同它常相会合的那个物象。这种构想伴有一种感觉，远异于想像中自由的幻观。信念的全部本性就在于此。因为任何事实，我们纵然极其坚牢地相信它，同时我们也总能构想相反的事情；所以如果沒有一种感觉来分别各种构想，那我们所相信的构想和我们所排斥的构想将无区别可言了。我如果看到，在光滑的桌子上，一个弹子走向另一个弹子，那我很容易构想它在接触时停顿下来。这种构想并沒有含着矛盾。但是当我一构想两个弹子的冲击和其运动的传递时，那我的构想又是一种样子。这两种构想究竟使我有了两样感觉。

我们如果想给这个感觉下个定义，则我们或者会看到，那纵不是一件不可能的工作，也是一件很困难的工作。那种困难正如我们向一个沒有经验过冷的感觉和忿怒情感的一种生物，来给这些感觉下定义一样。信念可以说是这个感觉的眞正的适当的名称，任何人都不会迷惑地不知道这个名词的意义，因为各个人时时刻刻都意识到这个名词所表示的那种感觉。因此，我们正不妨在这里试探着来形容这种感觉，因为我们正可以由此来希望得到一些比类的说法，来比较完全地解释它。我可以说，所谓信念是比想像单独所构成的构想较生动，较活跃，较强烈，较坚牢，较稳定的一种物象的构想。这许多形容词似乎是非哲学的，不过我们所以用它们，乃是要来表示人心有一种特别作用，可以使实在（或者人们所假设的实在）比虛构较亲切地呈现于我们，可以使各种实在的事物在思想中有较大的分量，并且使它们在情感和想像上有较优越的影响。我们只要同意了事情本身，那我们便不必爭论各种字眼。想像可以支配它的一切观念，并且可以在一切可能的途径中来连合、来混和、来变化它们。它可以用某某时间和某某地点来构想虛构的物象。它有几分可以按照它们的眞正色彩把它们呈现于我们眼前，好像它们眞是存在过的一样。但是这种想像官能，既然永不

能凭其自身来达到信念的地步，所以我们分明看到，信念并非成立于各种观念的特殊本性或秩序，而只成立于人心构想它们时的方式和由此而生的感觉。我承认，我们并不能完全解释这种构想所引起的感觉或这种构想生起时的方式。我们虽可以应用各种文字来表示出近似于此的一种东西来。但是它的真正的适当的名称，只是"信念"，这个名词各个人都可以在日常生活中充分加以理解。即在哲学中，我们也只能说，信念只是人心中所感到的一种东西，它可以区分判断中的观念和想像中的虚构。它给那些观念以较大的重量和影响，使它们显得较为重要；使它们在人心中较为得势；使它们成了我们行为的主要原则。我当下如果听到一个熟人的声音，而且那种声调仿佛是由紧邻的一个屋中来的，那我这种感官印象可以立刻使我想到那个人以及周围的一切物象。我把它们在心中描画出来，好像它们是当下存在的，而且它们还具有我以前知道它们具有的那些性质和关系。这些观念比空中楼阁的观念较能坚牢地把握住我的心。前一种观念使我们有一种不同的感觉，而且它的各种影响也都大得多；它可以引生起较大的快乐或痛苦、愉快或悲伤。

现在我们如果接受了这个学说的全部，并且承认信念中的感觉只是比纯想像较为浓厚较为稳定的一种构想，而且这个构想的方式所以生起，乃是因为一种物象和呈现于记忆或想像中的东西有一种习惯性的会合。我们如果承认了这一层，则我们便不难根据这些假设来找出与此相类似的别的心理作用，并且把这些现象推源于更概括的一些原则。

我们已经说过，自然在各种特殊的观念之间已经建立了各种联系，而且一个观念一出现于思想中，那它就会借徐缓而不可觉察的运动立刻把它的相关观念带进来，使我们注意到它。这些联系的原则，我们已经归类为三种，一为相似关系，二为接近关系，三为

因果关系。只有这三种纽带可以把我们的各种思想联贯起来，可以生起人类或多或少总会有的一串有规则的反省或推论。现在就有一个问题发生了，而且我们的难关是否可以解决也就看这个问题是如何解决的。现在我们可以问，在这三种关系中，当物象之一呈现于感官或记忆时，人心固然要来构想其相关物象，但是它在此时对于这个相关物象的构想是否要比它在其他任何方式下所构想的较为稳定，较为强烈？由因果关系而生起的那种信念似乎是这种情形。如果在别的联合关系或原则方面，也有同样情形，那我们可以认这种情形是支配人心的一切作用的一种概括法则。

为证明我们的主旨起见，我们可先做一个实验。假定有一位不在面前的朋友的像片呈现在我们面前，那我们对他所有的观念便可以分明被这种相似关系弄得活跃起来，而且这个观念所生起的任何情感，不论是愉快或悲哀，都可以得到新的力量。这种结果所以能够产生，乃是因为那个关系和当下印象联系在一块。如果那个像片和他不相似，或者至少说不是为他写照的，则那个像片便不能使我们想到他。那个像片如果也和本人一样不在场，则人心虽然也可以从像片想到人，可是它只觉得这种转移反把他的观念弄弱了，而沒有弄得活跃。一个朋友的像片在摆在我们面前时，我们看起它来，固觉高兴。但是它如果不在面前，那我们宁可直接来回忆他，而不借助于反省的那个影像，因为那个影像是一样远隔，一样模糊的。

天主教的礼节我们也可以看做是同样例证。迷信那个宗教的信徒们，因为人们责骂他们所行的假面跳舞，于是就为自己辩护说，他们觉得那些外表的运动、姿态和动作，有一种良好的效果，因为它们可以鼓舞他们的信心，加强他们的热忱；反之，他们的信心和热忱如果完全直接倾向于远隔的非物质的物象、那它们就会衰落了。他们说，我们由此可以把我们信仰的对象影射到可感到的

象征內和影像內，并且借这些象征的直接存在，使那些信仰对象较亲切地呈现于我们，反之，我们如果只借助于智慧的观察和冥想，那我们便不能使它们那样亲切地呈现于我们。可感的物象在想像上所有的影响比任何其他对象所有的影响都大；而且它们会迅速地把这种影响传递在和它们相关而又相似的那些观念上。由这些仪节和这种推论，我就可以推断说(自然沒有别的恶意，相似关系之能鼓舞各种观念乃是一件最常见的结果。而且在各种情形下，相似关系和当下印象既然必须联合在一块，才能产生出这种结果来，因此，我们就有了充分多的实验来证实前述的原则是眞实的。

在这些实验之上，我们还可以借别的性质不同的一些实验，加一些力量；那就是说，我们在考究了相似关系之后，还可以再来考究接近关系的结果。显然，距离是可以减少各个观念的力量的，而在我们走近一个物象时，它纵然不直接呈现于我们面前，它也能在我们心上施一种较大的影响，而且那种影响几乎接近于一种当下印象。我们一想到任何物象，我们的心就会迅速转到和它接近的物象上；不过只有一个物象确实存在时，它才能以一种最大的活跃力来转移我们的心。当我离家只有数里之远时，与家相关的各种物象，比我在 600 英里以外时，能给我以较亲切的感动——虽然在后一种距离下，我在回想到我的朋友的或我的家属的邻近时，也自然能对他们生起一些观念来。不过在这里，人心中的各种对象都只是观念，它们虽然也容易互相引生，但是因为缺乏当下印象之故，单凭那种转移并不能给任何观念以较大的活跃力①。

① "一个人在看到一般人所传说的前代名人所常到的地方以后，比听人讲论他们的行为，比读到他们的书籍还更能生起较强烈的情绪来。究竟这是一种自然的本能，还只是一种幻觉，那我是不能说定的。在此刻我的感情正是这样的。我听人说，第一个哲学家柏拉图常在这个地方和人讨论。诚然，紧靠近我的他那个花园不但使我想到他，而且仿佛把那个实在的人带到我的眼前。这是西比锡普 (Speusippus)、塞诺克洛特 (Xenocrates) 以及塞诺克洛特的弟子波莱谟 (Polemo) 常到的地方。这些人常坐

任何人都得承认，因果关系也和相似关系及接近关系有同样的影响。迷信的人们所以爱惜圣人们的遗迹，也是因为同一的理由，也是因为他们想找寻一些象征或影像来鼓舞他们的信心，并且使他们对于他们所欲仿效的那些模范生活，有一种较亲切较强烈的构想。我们分明知道，一个信徒所能得到的最好遗迹，就是一个圣人的墨迹作品；人们如果也同样珍重他的衣服和用具，则那也只是因为它们曾被他所运用过，所处理过，所爱惜过。在这方面，这些东西诚然可以说是不完全的结果，不过在了解他的眞正的生活方面讲，这些东西和他的关系要比任何东西和他的关系较为近些。

假如我们有一个早已死去或早已别离的朋友，则在他的儿子立于我们面前时，这个对象就可以立刻复生起那个相对应的观念来，并且在我们的思想中较活跃地唤起过去一切亲密同友爱来，至于在别的情形下，那些过去的情形便不能如此活跃。这种现象好像又证明了上述的那个原则。

我们可以说，在这些现象里面始终总是以我们对于那个相关的对象的信念为先决条件的；如果没有这种信念，则那个关系并不能产生什么结果。使那个像片发生影响的先决条件，就是我们相信我们的朋友曾经存在过。我们如果不相信家乡是实在存在的，那我们虽到了家乡的邻地也不能生起家乡的观念来。我可以说，这种超出于记忆或感官以外的信念，正如我们这里所解释的思想

在我们看见在那儿的那个坐位上。在我看来，就是我们本国那个元老院［我所指的是赫斯特元老院 (Curia Hostilia)，而不是现在那个新建筑，因为那个元老院在扩大以后，比从前似乎还小］，在一看见以后，也常使我想到西比奥 (Scipio)、开途 (Cato)、李丽坞 (Laelius)，尤其是我们的祖父。地方有这样大的暗示力。无怪乎科学的记忆训练法是建立在方位关系上了。"——见西塞罗《欲恶的最终对象论》(De Finibus Bonorum et Malorum) 第五卷。——译者按：西塞罗在希腊时曾同马尔卡斯·皮索 (Marcus Piso) 到多罗某学院(School of Ptolemy) 听安提奥克 (Antiochus) 的演讲；他们在到了那个学院的场地上以后，皮索就说了上边那一段话。又按苏拉 (Sulla) 在此谈话一二年前，曾把元老院扩大了。故书中区别新旧两个元老院。

的转移作用同构想的活跃力一样，它们是同样性质的，是由同样原因生起的。我如果把一片干的木头扔在火里，那我的心立刻会被此所转移，来设想它将增加火焰，而不能熄灭火焰。这种由因及果的转移作用并不是由理性来的。它的起源完全在于习惯和经验。这种作用既然是由感官前面的物象开始的，所以它就可以使火焰的观念较为强烈，较为活跃；反之，任何想像中自由飘浮的幻观，都不能使那个观念那样强烈，那样活跃。木头当前时，火焰观念就立刻生起来了。我们的思想会立刻趋向于那个观念，并且把感官印象所给与它的一切强烈的构想力量都带到那个观念上去。当一把刀横在我的胸前时，损伤观念和痛苦观念，不是比一个酒杯呈现于我前时，较能强烈地打击我么？——虽然在酒杯呈现出来以后，那两个观念也许会偶然生起来。不过在这个全部事体中，所以能引起那样强烈的一个构想的，不是只有一个当下的物象，和趋向于另一个物象观念的习惯性的转移作用么？——因为我们常见后边这一个物象恒常地和前边那个物象会合在一块。在关于实际事情和存在的一切结论中，人心的全部作用也就尽于此了。我们既然找到了一些类似的情形，来解说这种心理作用，那我们也就算得到进一层的满意了。由当下印象而来的转移，在一切情形下，都能使其相关的观念更加有力，更加稳定。

在这里我们就看到，在自然的途径和观念的蝉联之间，有一种预定的和谐。控制自然途径的那些力量虽是我们所完全不能知晓的，可是我们看到，我们的思想和构想正和自然的前一种作品在同样程序中进行着。这种互相符合之成立，正是凭借于所谓习惯的原则；习惯在人生各种情节下，各种事件中，对于维系种族，指导人生，原是这样必要的。当下的一个印象如果不能立刻刺激起和它常相会合那些物象的观念，那我们的一切知识一定都只限于我们记忆和感官的狭窄范围内。照这样，则我们也不能用手段来达

到目的，也不能用我们的自然能力，来趋善避恶。人们如果要发现并思维最后的原因，那他们在这里正有可以令他们惊异和羡慕的丰富材料。

为证实前边的理论起见，我还可以再加上进一层的一个证据，就是说，使我们由相似原因推断相似结果，并由相似结果推断相似原因的那种心理作用，既是全人类生存所必不可缺的条件，则那种作用多半不能交给我们理性的错误演绎；因为理性的作用是迟缓的，在婴儿期的前几年内它丝毫不曾呈现出来，而且在人生中任何年纪，任何时期极易陷于错误的。因此，要以一种本能或机械的倾向来保障那样重要的一种作用，乃能较契合于“自然”的常智。因为人的本能在作用时或者不会错误，它在人生和思想初出现时就可以表现出来，而且它可以独立于理解的一切费力的演绎之外。正如自然教给我们以肢体的运用，而同时却不使我们知道促动肢体的那些筋肉和神经似的，同样它在我们内部也培植了一种本能，使我们的思想在内部所进行的途径和它在外物间所立的那种途径对应起来；虽然我们并不知道各种物象的这种有规则进程和蝉联完全凭借于什么力量。

第六章　可然性①

在世界上虽然沒有机会(Chance)这种东西，可是我们既然不知道任何事情的实在原因，所以这种无知正和“机会”在理解上有同样的影响，并且产生了相似的一种信念。

任何一造如果有了较多的机会，那一定会生起较大的可然性(Probability)来；这种优势如果愈增加，并且超过了相反的机会，而那种可然性也按照比例增加起来，因而在机会较多的那一造产生了更高度的信仰或同意。如果一个骰子，四面有相同的形象或点数，另两面有另一种相同的形象或点数，则前者翻起的可然性要比后者大。自然，那个骰子如果有一千面，而且面面的标志都一样，只有一面不同，则那种可然性更会大起来，而且我们对那件事情的信念或期望会更稳固，更坚定。这种思想或推论的过程似乎是琐碎而明显的，但是人们如果能仔细加以考究，那它或者能供给我们的好奇的思辩以一些材料。

我们明白看到，人心在预测掷骰的结果时，它似乎以为各面的翻起都是一样可然的。机会的本性也正在于使其中所含的每一个特殊事件都成为完全相等的。但是人心如果看到，在较多数方面都有同样事情，那它就会屡屡想到那个事情，而且它在辗转思维最后结果所依靠的那些可然性或机会时，也经常遇到那种事情。各

---

① 洛克先生把一切论证分为解证的和可然的两种。在这种观点下，我们必须说，“一切人都要死”和“太阳明天将升起”的这些事实都只成为可然的了。不过为使我们的语言较契合于普通的习惯起见，我们应当把各种论证分为解证(Demonstrations)、证明(Proofs)和可然性三种。我所谓证明就是指由经验所获得的那些不能怀疑而且不能反驳的论证而言的。

种观点在交会于同一件特殊的事情时，它们就会借自然的一种不可解释的机栝，立刻生起信念的情趣来，并且使那个事情战胜其反对方面，因为相反的事情是为较少数的观点所支持，而且也比较不常呈现于人心。如果我们承认，信念不是别的，只是比想像的虚构较坚牢较强烈的一种物象的构想，而这种作用或者有几分可以解释了。因为各种观点或视线在会合以后就把那个观念较强烈地印在想像上，给它一种较大的力量，使它在感情上的影响较可觉察；一句话说，就是产生了构成信念本质的那种信赖和把握。

原因方面的可然性也和机会方面的可然性一样。有些原因可以完全一律的、恒常的，产生出某一种特殊的结果；我们还不曾见有任何例证，证明了它们的作用是无效的或不规则的。火是一向能烧人的，水是一向能淹死人的。至于冲击和引力之能产生运动，也是公认的普遍法则，从来没有例外。不过还有别的一些原因是较不规则，较不确定的；服用大黄的人不能总得到清泻的结果，服用鸦片的人不能总得到催眠的结果。的确，在任何原因不能产生其寻常的结果时，哲学家们并不以为这是自然中不规则性的结果，他们总假设，在各部分的特殊结构内有一些秘密的原因阻碍了它们的作用。不过我们关于这件事情的推论和结论，并不顾及这个原则。在我们的一切推断中，我们既然被习惯所决定把过去转移到将来，所以过去的事情如果是完全有规则的、一律的，那我们便极其安心的来期望那件事情，而没有余地来容纳任何相反的假设。但是我们如果常见有各种不同的结果由现象上似乎精确相似的一些原因产生出来，那我们在把过去转移到将来时，这些结果都会呈现在我们心里，而且在我们决定那件事情的可然性时，也总会思考到它们。我们虽然容易选取那种最常见的结果，而相信它会存在，但是我们并不应当忽略别的结果，我们必须按照它们出现次数的或多或少来给各个结果以或多或少的重量和力量。在欧洲各国，一

月里常有时候要下霜，整月中天气清朗的事实是少有的，因此，前一种事实就比后一种事实的可然性要大些。这种可然性是按照各个地带变的，在靠北的几个国家里，它就几乎成了确定性。在这里，我们分明看到，当我们把过去的经验转移到将来，以便决定一个原因将来所生的结果时，我们总要比照各种结果在过去所出现的次数来进行转移，我们要想到某种结果曾存在了一百次，某种结果曾存在了十次，某种结果只存在了一次。多数的观点既然在一件事情中相合，它们就使它在想像中加强了，坚定了，并且产生了所谓**信念**的那种感情，使它的对象胜过其相反的事情。因为那个相反的事情并不曾被相等的实验次数所支持，而且在我们把过去转移到将来时，它也比较不常呈现于我们的思想中。人们不论用那一种传统的哲学体系来解释人心这种作用，他都会感到一种困难。在我自己觉得，我现在这些暗示如果能刺激起哲学家的好奇心来，使他们感觉到所有普通学说在探讨这类奇特而玄妙的题目时，是如何有缺点的，那也就够了。

第七章 “必然联系”的观念

第一节

数学较人事科学有一种大优点，它所以有优点，正在于它的各个观念是可感的、明白的、确定的，它们的最小差异也可以立刻被我们所觉察，而且同一的名词总是表示同一的观念，并没有歧义或变化。卵形从不会被人认为是圆形，双曲线从不会被人认为是椭圆形。等边三角形和不规则三角形的界线，比善、恶、是、非的界线要精确。在几何中，我们如果给一个名词下了定义，而人心便会在一切情节下用那个定义来代替被定义的那个名词。我们纵然不用任何定义，而物象自己仍会呈现于我们的感官，并且由此可以稳定地、明白地为我们所了解。不过人心中各种较精细的情趣，理解中各种较精细的作用，情感中各种较精细的激动，本身虽然都是实在清晰的，但是当我们借反省来观察它们时，那它们就很容易逃掉我们的注意。而且我们在需要考察原始对象时，我们也无法唤回它们。因此，在我们的推论中就逐渐发生了歧义：相似的对象就容易被我们认为是相同的。结果就使我们的结论远离开我们的前提。

但是一个人仍然可以妥当地说，我们如果在适当的观点下来考究这些科学，那它们的优点和缺点差不多可以互相平衡，并且使它们处于平等的地位。人心虽然能较顺利地把几何中的观念保留得明白确定，但是它要在这个科学中达到较深奥的真理，那它必须作一串长得多、复杂得多的推论，并把差异很大的各种观念加以比

较。至于精神科学中的各个观念，我们如果不极其细心，它们固然容易陷于含糊和纷乱，但是这种研究比起研究数和量的科学来，它推断的过程较短，而且只经较少数的中介步骤，就可以得到结论。实际说来，几何学中的命题，不论简单到如何地步，都比精神科学中（只要后者不流于幻想和狂想）的命题含着较多的成分。但是我们只须在探索人心的各种原则时少进几步，那我们便会满足于我们的进步；因为我们知道，自然在我们出发不久，就已经阻止了我们在因果方面的研究，而且使我们不得不承认自己的愚昧。因此，在精神科学或哲学中阻止我们进步的最大障碍，就在于观念的含混、名词的歧义。至于在数学中，主要的困难是在于形成结论时所需的较长的推断和较广的思想。在自然哲学中，阻碍我们进步的，大半是缺乏适当的实验和现象；这些实验和现象往往是无意中发现的，我们纵然用最勤苦最聪慧的研究也不能在需要时总把它们找到。精神哲学比几何学和物理学既然一向似乎进步较少，所以我们可以断言，这些科学如果在这一方面有任何差异，则阻碍前者进步的那些困难更需要我们较大的细心和能力来克服它的。

在哲学中，最含糊、最不定的各种观念，莫过于能力(Power)，力量(Force)，势用(Energy)，或必然的联系 (Necessary Connexion)。在我们的一切研究中，这些观念是必须时刻加以研讨的。因此，我们在这一章中就要在可能范围内来确定这些名词的精确意义，并且稍稍消除人们在这种哲学方面所常抱怨的那种含糊性。

我们可以说，我们的一切观念都不是别的，只是我们印象的摹本，换句话说，任何东西我们如果在以前不曾借外部感官或内部感官感觉过，那我们便不能来思想它。这种说法似乎是一个真正的命题，似乎不容我们多加争论。我在前面（第二章）已经解释过、证明过这个命题，并且曾经希望：人们如果能适当地运用这个命题，那他们在哲学的推论中，就可以达到他们一向不能达到的较大的

明白程度和精确程度。复杂的观念或者可以借定义为我们所明白知晓，而所谓定义也就是把组成它们的那些部分或简单观念加以列数。但是在我们把定义推到最简单的观念以后，我们如果看到它们仍然是含糊的、暧昧的，那我们又有什么办法呢？我们有什么发明，可以洞察这些观念，并且使它们在我们的智慧的眼前，成为完全精确而确定的呢？我们只须拿出这些观念所摹拟的那些印象或原始感觉。这些印象都是强烈的、可感的。它们并没有歧义。它们自己不但处于充分的光亮之下，而且能够在处于暧昧中的它们的对应观念上投射一些光亮。借这个方法，我们或者可以求得一个新显微镜，或新眼睛，借这个显微镜，精神哲学中那些最细微最简单的观念，或者可以扩大，迅速地落在我们的理解之前，并且和我们所研究的那些最粗大最明显的各种观念，一样被我们所知道。

因此，要想充分明白能力观念或"必然联系"的观念，那我们就应当来考察它的印象，而为了更准确地找寻出这个印象起见，我们可以在它所能由以生起的那些源泉中来搜求它。

当我们在周围观察外物时，当我们考究原因的作用时，我们从不能只在单一例证中，发现出任何能力或必然联系，从不能发现出有任何性质可以把结果系于原因上，可以使结果必然跟原因而来。我们只看到，结果在事实上确是跟着原因来的。一个弹子冲击第二个弹子以后，跟着就有第二个弹子的运动。我们的外部感官所见的也就尽于此了。人心由物象的这种前后连续，并不能得到什么感觉或内在的印象。因此，在任何一个特殊的因果例证中，并没有任何东西可以提示出能力观念或"必然联系"的观念来。

一个物象初次出现以后，我们并不能猜想它会有什么结果。但是任何原因的能力或势用如果是可以为人心所发现的，那我们纵然没有经验也应该预先见到那种结果；而且在一开始就可单借思想和推论的力量来确定推断的那种结果。

实在说来，任何一部分物质都不曾借其明显的性质，给我们发现出任何能力或势用来，并不能给我们任何根据，使我们来想像．它可以产生我们所谓结果的任何东西，或被我们所谓结果的任何别的物象所追踪。凝度、广袤和运动，这些性质在其自身都是完全自足的，并不能指示出由它们生出的任何结果来。宇宙中的景象诚然是在不停地变化着的，各个物象也诚然毫不间断地连续出现，不过促动全体机器的那种能力是完全隐蔽住的，它从不能在物体的任何可感性质里表现出自己来。我们知道，事实上，热是火焰的一种恒常的伙伴，不过它们究竟有何种联系，我们连猜想也猜想不到。因此，在物体作用的单一例证中，我们并不能借思维它们来得到能力的观念，因为任何物体都不曾表露出任何能力来，做为这个观念的来源①。

呈现于感官前的各种外界的物象，既然不能借它们在特殊例证下的作用，来给我们以能力观念或必然联系的观念，因此，我们可进而研究，这个观念之生起，是否由于我们反省自己的心理，它是否是由内部的印象摹拟来的。人或者说，我们在每一刹那都意识到自己的内部的能力，因为我们感觉到，单借我们意志的命令，我们就可以来运动身体的各个器官，并且指导心中的各种官能。一种意志作用就在我们的肢体中产生一种运动，或者在我们的想像中生起一个新观念来。这种意志作用是我们借意识来知道的。因此，我们就得到了能力或势用的观念，并且确乎相信，我们自己以及其他一切灵物都具有这种能力。因此，这个能力观念就是由反省得来的一个观念，因为这种观念之生起，正是由于我们反省自己的心理作用，正是由于我们反省自己的意志在身体器官和心理官

① 洛克先生在其论能力的那一章中曾说道：我们因为根据经验知道物质中有一些新产生出的东西，并且断言，有地方一定有一种能力可以产生它们，因此，我们就根据这种推论最终得到一个能力的观念。不过那位哲学家已经承认了，任何推论不能给我们以新的、原始的、简单的观念。因此，这种推论就永不能成为那个观念的来源。

能上所施的那种控制力。

这是人们的说法，现在我们就可以进而来考察这种妄说。我们可先就意志在身体器官上的那种影响来说。我们可以说，这种影响也和别的一切自然事实一样，它只能借经验为我们所知晓，我们并不能借原因中任何明显的势用或能力来预见到它，我们并看不到有任何能力能把原因和结果联系起来，能使结果必然跟着原因而来。我们自然时时刻刻意识到我们身体的运动跟着意志的命令而来。但是要问借什么方法可以有这种结果，有什么能力可以使意志进行这样奇特的一种作用；而我们对它们是完全不能直接意识到的，因此，我们纵然极其勤苦地来考究它们，也是白费的。

因为，第一点，我们虽然假设一种精神的实体可以借心灵和肉体的连合来影响物质的实体，从而使最精细的思想可以来促动最粗重的物质，但是在全部自然中还有一种原则比心灵和肉体的连合更为神秘的么？我们纵然可以借秘密的愿望来移动山岳，来控制行星的轨道，而这种扩大的权力也不见得比这种心灵和肉体的联系更为奇特，更不可了解。但是我们如果能借意识窥见我们的意志中有任何能力或势用，那我们一定知道这种能力；我们一定知道它和结果的联系，我们一定知道心灵和肉体的秘密连合，和这两种实体的本性（借这种联合和本性这一个才可以在许多例证下影响那一个）。

第二点，我们也并不能用同样能力来运用我们的全部身体器官。但是我们除了经验也并不能指示出什么理由来，用以解释这些器官间那样大的一种差异。为什么意志能影响舌和指，而不能影响心脏和肝呢？我们如果觉得在前一种情形下有一种能力，在后一种情形下没有；则这个问题便不会使我们困惑。而且我们也可以离开经验，看到意志支配身体中各器官的那种能力，为何只限于那些特殊的范围中。在那种情形下，我们既然充分熟习意志所

借以发生作用的那种能力或力量，那我们也应该知道，它的影响为什么恰好达到那些界线，而不能再进一步（但是这是不可能的）。

一个人的腿或臂如果忽然麻痹了，或者刚把那些肢体失掉了，则他往往在一开始会努力来运动它们，并且用它们来做其寻常的职务。在这种情形下，他也一样意识到自己有一种能力可以来支配他的肢体，正如一个完全健康的人觉得自己有一种能力可以来促动仍处于自然状况下的任何肢体一样。但是意识是从来不欺骗人的。因此，不论在后一种情形下或前一种情形下，我们都不曾意识到任何能力。我们意志的影响，我们也只是借经验知道它的。至于经验，则它也只是教导我们，一种事情如何恒常地跟随着另一种事情，它并不能告知我们能结合它们，并使它们有不可分割的那种秘密的联系。

第三点，我们根据解剖学知道，在随意动作中，能力的直接对象不是被运动的那个肢体自身，而是一些筋肉、神经和元精，或者是更微妙、更不为我们所知晓的一种东西。那种运动必须连续不断地被它们所推进，然后才能达到意志所欲直接运动的那个肢体。在这里，我们已经证明了，这种全部作用进行时所依靠的那种能力，我们不但不能借内在的感觉或意识直接而充分地知晓它，而且它是再神秘不过，再难理解不过的。这种证明不是再明显不过的么？这里，人心意欲着某种事情，可是接着发生的那种事情，不是我们所知晓的，而且完全异于我们原来所意想的那种事情。这种事情又产生了另一种事情，所产生的那种事情仍是我们所不知晓的。如此推下去，一直到了最后，我们所希望的那种事情才经历了一长串过程被产生出来。但是原始的能力如果被我们所感觉到的话，则它一定会被我们所知晓；它如果一被我们所知晓，那它的结果也一定能被我们所知晓；因为一切能力都是和它的结果相对的。反转来说，如果结果不被我们所知晓，那能力也不能为我们所知道

或被我们所觉察。那么我们如果没有运用自己肢体的能力，那我们又如何会意识到它呢？我们只意识到有运动一些元精的能力。那些元精最终虽然能产生出我们肢体的运动来，但是它们的作用的方式乃是我们所完全不能了解的。

由此种种我们就可以确然断言(这种断言并非鲁莽的)，我们的能力观念不是由我们发生身体运动（或运用肢体使之营适当职司)时心中所感觉到、所意识到的任何能力摹拟来的。它们的运动虽然跟着意志的命令而来，可是那只是一种普通经验的事实，也和其他自然的事情一样。但是这种运动所借以发生的那种能力或势用，也和在别的自然事情中一样，也是不能被我们所知晓、所想像的①。

那么我们可以说，当我们的意志在心中发生作用时，我们意识到自己的心中有一种能力或力量么？因为我们正可以借意志的一种作用或命令，生起一个新观念来，使我们的心专一地思维它，在各方面来考究它，并且在我们觉得自己已经把它充分精确地考究以后，还可以把它舍去，再思考别的观念。但是我相信，我们可以用同样的论证来证明，意志的这种命令并不能给我们以实在的能力观念或势用观念。

第一点，我们必须承认，当我们知道一种能力时，我们也知道

---

① 人们或者会说，我们在物体中所遇到的抵抗力不断地使我们施展力量，并且唤起我们的一切能力来，这就给了我们以力量观念和能力观念。因此，我们所意识到的这种努力就是我们的观念所摹拟的那种原始的印象。但是我们可以答复这种说法说：第一点，即在我们所认为没有抵抗力和努力的一些物象，我们也认为它们有能力。我们认为至高的神明有能力，但是他是永久遇不到抵抗力的。在普通的思想和运动中，我们也认为人心有一种能力，可以来支配它的观念和肢体，实则那种结果只是直接由意志来的，我们不必施展或唤起任何力量来。此外我们认为无生命的物质也有能力，实则它并没有这种感觉。第二点，这种克服抵抗力的努力之感和任何事情并没有可知的联系，它究竟能够产生什么，我们只能借经验来知道，而不能先验地来知道。但是我们仍得承认，我们所经验到的这种身体的努力，虽然不能供给我们以任何精确的能力观念，可是它在通俗而不精确的能力观念中实是一个主要的成分。

原因中可以产生结果的那种情节，因为能力和那种情节正是同一意义的。因此，我们必然知道原因和结果，并且知道它们的关系。但是我们果然能够妄说自己明白人类灵魂的本性和一个观念的本性么？我们果然能够妄说，自己熟习前者产生后者的那种趋势么？这种认识实在是一种眞正的创造，实在是一种无中生有；这里含有一种很大能力，使我们乍看之下觉得它不是一切有限的事物所能了解的。我们至少不得不承认，人心感觉不到，也并不知晓，也并不能想像这种能力。我们只觉得那种事情，只觉得一种观念的存在跟着一种意志的命令而来。但是这种作用进行时所由的方式，和这个观念产生时所凭借的能力，却完全不是我们所能理解的。

第二点，人心对于自己所有的控制力也是有限的，正如它对于身体所有的控制力一样。这些限制也不是借理性所能知道的，也不是借我们明白了因果本性所能知道的，我们只能借经验和观察来知晓它，正如在别的一切自然的事情方面一样，正如在外物的作用方面一样。而在我们的感觉和情感方面，我们的自主力更较在观念方面为弱；而且即在后一方面，我们的自主力也是只限于狭窄的界线以内。任何人能妄说自己可以指示出这些界线的最后理由么？能妄说自己可以指示出，那种能力为什么在一些情形下是无力的，在另一些情形下就是有力的么？

第三点，这种自主的能力在不同的时候也是前后不同的。一个健壮的人，比一个病容憔悴的人有较大的自主力。我们在早晨比在晚上较容易支配自己的思想；在禁食时，比在饱食后，我们也容易支配自己的思想。除了借助于经验之外，我们能给这些变化找寻出任何理由来么？那么我们所妄称自己意识到的那种能力，究竟在什么地方呢？在精神的实体中，在物质的实体中，或在两者中，不是有一种秘密的机械或结构（各部分开），为结果所依托么？那些结构不是完全不为我们所知晓，从而使意志的能力或势用一

样不为我们所知道，所了解么？

意欲诚然是我们所充分意识到的一种心理作用。你可以反省它。你可以在各方面来考察它。但是你在这里果然看到有一种创造的能力，来凭空无中生起观念，来借一道谕令模仿那位创造了森罗万象的宇宙的全能者么（如果我可以这样说）？我们既然意识不到意志的这种能力，所以我们也必须要我们寻常所具有的确实经验，才能相信那些奇特的结果确实是由简单的意志作用产生出来的（如无经验，我们便不能先验地推知这一层）。

一般人在解释较寻常、较习见的自然作用时，永远感觉不到任何困难。类如沈重物体的降落、植物的生长、动物的生殖、食物之营养身体的作用，等等，他们都以为是容易解释的。他们以为自己在这些情形下看到了原因中有什么能力可以使原因和其结果联系，可以使原因的作用确定无误。他们借长久的习惯获得了一种思路，因此，在原因出现时，他们立刻就期待它的恒常的伴随，他们不容易想到，别的结果会由此生出来。只有在发现了反常的现象时（如地震，瘟疫，以及任何怪物），他们才觉得自己茫茫然找不出适当的原因来，并且不能解释那种结果所由以产生的途径。在这些困难情形下，人们常求助于一种无形体而有智慧的原则，以为它是那种使他们惊异的事情的直接原因，而且他们以为那种事情是不能以寻常的自然能力来解释的。但是哲学家的探究毕竟稍为深一点，他们立刻看到，即在最习见的事情中，也和在最反常的事情中一样，原因中的能力也是一样不可了解的；此外他们也看到，我们只是凭经验得知各种物象的寻常会合，而却不能理会到所谓联系的那种东西。在这里，许多哲学家又以为自己被理性所驱迫，不得不在一切情形下，来求助于俗人在神秘而超自然的情形下所求助的那种原则，来求助于俗人在寻常情形下从不求助的那种原则。他们承认，心和智慧不只是一切事物的最后的原始的原因，而且是自

然中一切事情的直接的唯一的原因。他们妄称，普通所谓原因的那些物象，实际上只是一些生缘(Occasions)；各种结果的眞正直接的原则，并不是自然中任何能力或力量，只是最高神明的一种意志，因为那种神明愿意让某一些特殊的物象永久会合在一块。他们不说，一个弹子所以能运动另一个弹子是凭借于它从自然的作者所得来的一种力量；他们说，在这里只有神明自身借其特殊的意欲来推动那第二个球。他们说，神明在管理宇宙的设计中立了一些普遍的法则，由于这些法则，第二个球才被第一个球的冲击所决定，来运动。不过哲学家在继续考察之后，却又看到，我们固然完全不知道各种物体的相互作用依据于什么能力，可是我们也一样不知道，心物的互相影响依据于什么能力；我们在后一方面，和在前一方面一样，都不能借自己的感官或意识找寻出最后的原则来。因此，同样的愚昧又迫使他们达到同样的结论。他们说，神明是灵物联合的直接原因；我们心中所以产生感觉，并不是因为我们的感官受了外物的刺激；生起这种感觉的乃是全能的"造物者"的一种特殊的意志，那种意志跟着感官的一种运动才刺激起那种感觉来。同样，我们的肢体所以能发生位置的运动，并非因为我们的意志有什么能力，乃是因为"上帝"自己愿意来帮助我们那原无能力的意志，并且愿意促动我们所误归于自己能力的那种运动。哲学家还不安于这种结论。他们有时还把这种推论扩展到心理的内部作用上。我们心中所见或所想的各种观念，只是"造物者"给我们的一种启示。当我们随意地思维任何物象，并且把其影象产生于想像中时，那并不是我们的意志能创造那种观念，只是万能的造物者把它呈现于我们的心中(译者按：这一段是指拍克莱的哲学说的)。

因此，按照这些哲学家的意见说来，样样事情都是充满了上帝的。他们不只说，一切东西所以存在都是凭借于他的意志，一切东

西所以有能力都是由于他的许可，他们还不以此原则为满足，他们还进而把自然和一切被造事物的一切能力都剥夺了，使它们之依靠神明更为显然，更为直接。他们不知道，借这种学说，他们就减低了他们在表面上崇拜的那些品德的庄严，而并不能扩大它们的庄严。我们如果假定神明把一些权力让给较低的被造物，那倒比说他借自己的直接意志来产生样样事物，更能证明他有较大的权力。我们宁可假定，神明在创世时就用极完备的先见，把宇宙结构设计好，使它自动地借自己的适当作用，就可以来实现上帝的一切意旨；而不可假定，伟大的造物主不得不时时刻刻来调整宇宙的各部分，并且借他的气息来鼓动那个大机器的全副轮子，因为前一种假定更能证明他有较大的智慧。

但是我们如果想对这个学说加一种较有哲学意义的反驳，那下述两种反省或者已经够了。

第一点，在我看来，主张最高神明有普遍能力和作用的这种学说，过于大胆了，一个人只要明白人类理性的脆弱，以及它的作用所能及的狭窄的范围，那他就难以相信这种学说。使我们得到这种学说的那些论证纵然是很合逻辑的，但是那一串论证既然使我们得到那样奇特而且远离日常生活和经验的一种结论，所以它正不免使我们猜想（纵非确信）它已经使我们进到我们的官能所不能及的地方了。在我们尚未达到我们学说的最后阶段以前，我们早已就入了神仙之乡；在那里我们并没有任何理由，来信托我们的普通的论证方法，来相信我们的寻常比论和可然的推断，还有任何根据。我们的测海线太短了，并不能测量那样深广的一个深渊。我们纵然自诩说，我们的每一步骤都被可然性和经验所指导，但是我们应该相信，我们如果把所想像的这种经验应用在我们所完全不能经验到的题目上，那这种经验实在没有任何根据。不过关于这一层，我们以后还有机会来论及（第十二章）。

第二点，我看不到这个学说所依靠的论证有什么力量。我们诚然不知道，各种物体是借什么方式来互相影响。它们的能力或势用是完全不能理解的。但是我们不是一样不知道，心、甚至于最高的心，凭借什么方式或能力来影响自己或物体呢？我请问你，我们是从什么根源获得那个能力观念的？我们在自身并没有这种能力的感觉或意识。我们只是由反省我们自己的心理官能才得到最高神明观念。如果我们的愚昧可以作为排斥一种事情的一种正当理由，那我们正可以根据同样原则否认最高神明有任何能力，一如否认最粗重的物质有任何能力一样。我们不能了解最粗重的物质的作用，我们也一样不能了解最高神明的作用。构想运动起于冲击，果然比构想运动起于意志较为困难么？我们所知道的，只是我们在两种情形下的完全无知[①]。

第 二 节

我们这个论证已经拉得太长了，现在我们可以迅速地作一个结论。我们已在所假设的各种根源中来找寻过能力观念或"必然

---

① 我也无须详细考察新哲学中所常谈的物质的惰性（Vis inertia）。我们借经验看到，一个在静止中或在运动中的物体，如果没有新的原因来改换其状态，那它永久会继续现在的状态。我们还借经验知道，一个被推进的物体由推进它的那个物体所受的运动正等于它自己所得的。这些都是事实。我们虽叫这个为惰性，但是我们只用此种名称来标记出这些事实来，并不妄谓自己有任何惰力的观念，正如我们在谈说引力时，我们所指的只是一些结果，而并没有了解那种活动的力量似的。牛顿并不想把次等原因的一切力量都剥夺了，虽然他的一些信徒曾经努力根据他的权威来建立那种学说。正相反的，那位大哲学家还正求助于一种以太的活动流体来解释他的万有引力；虽然他很谨慎谦和，只认那种学说是一种假设，并教人没有进一层的实验就不可坚持。我承认，各种学说的命运也真有点奇特。笛卡尔只暗示出神明有万能的唯一的能力，但是他并不曾坚持这个学说。马尔布兰希（Malebranche）以及别的笛卡尔学者却以此种学说作为他们全部哲学的基础。不过这种学说从前在英国却没有什么势力。洛克，克拉克（Clarke）和库德渥滋（Cudworth），从来没有注意这种学说，他们都一律假设物质有一种实在的能力——虽然这种能力是附属的，由神明得来的。究竟这种学说凭借什么方法通行于英国现代的哲学家中间呢？

联系"的观念，但是结果终于失败了。我们似乎看到，在各种物体作用的单一例证中，我们虽极其用心地来考究，也并不能发现出任何东西来；我们只能发现出各种事情相继出现，可是我们并不能了解原因所借以进行的任何能力，和原因同其假设的结果间的任何联系。在思维人心在身体上所加的作用时，也有同样困难——在这里我们也只看见后者的运动跟着前者的意志而来，但是我们却不能观察到，也不能构想到结合那种运动和那种意志的纽带，或人心产生这个结果时所凭借的力量。意志对它自己的官能和观念所有的能力，也并不丝毫容易了解些。因此，总起来说我们都看到，全部自然中并没有任何一个联系的例证是我们可以想像得出的。一切事情似乎都是完全松懈而分离的。一件事情虽然跟着另一件事情而来，可是我们永远看不到它们中间有任何纽带。它们似乎是"会合"在一块的，却不是"联系"在一块的。凡不曾呈现于我们的外部感官或内部感官的任何东西，我们对它既不能有任何观念，所以必然的结论似乎就是说：我们完全没有"联系"的观念或"能力"的观念，而且这些名词不论用于哲学推论中或用于日常推论中，都是绝对没有任何意义的。

不过还有一种方法可以避免这种结论，还有一个来源是我们所未曾考察到的。当任何自然的物象或事情呈现出来时，我们并不能凭任何聪明或洞见，离了经验来发现、来猜想，将有什么事情由此产生出来，我们的先见也并不能达到直接呈现于记忆和感官前的那个物象以外。纵然有一个例证或一次经验，使我们看到某一件特殊的事情跟着另一件事情而来，我们也没有权利来构成一个概括的规则，或者来预言在相似的情形下将来会有什么事情发生。一次实验，不论如何精确而确定，我们也不能根据它来判断自然的全部程序，我们果真如此判断，那就正可以说是一种不可原谅的大胆行为。但是某一种特殊的事情如果在一切例证下，总和第

一种事情会合在一块，那我们就会毫不迟疑地在一件事情出现以后来预言另一件事情，并且来应用那种唯一能使我们相信任何事实或存在的推论方法。因此，我们就叫一件事情为原因，另一件事情为结果。我们假设它们中间是一种联系，并且以为原因中有一种能力可以使它确然无误地产生出结果来，而且使它的作用有最大的确实性和最强的必然性。

由此看来，各物象间这种"必然联系"的观念所以生起，乃是因为我们见到在一些相似例证中这些事情恒常会合在一块。这些例证中任何一种都不能提示出这个观念来——纵然我们在一切观点下，一切方位下来观察它。但是在一些例证中，也并没有什么东西和一个例证有差，因为我们假设那个例证是和它们确乎相似的。不过在相似的例证屡见不鲜以后，人心就受了习惯的影响，在看到一件事情出现以后，就来期待它的恒常的伴随，并且相信那种伴随将要存在。因此，我们在心中所感觉到的这种联系，我们的想像在一个物象和其恒常伴随间这种习惯性的转移，乃是一种感觉或印象，由这种感觉我们才生起能力观念或"必然联系"的观念来。在这里并没有别的东西。你纵然在各方面来仔细考察这个题目，你也不会给那个观念找出任何别的来源来。这就是单一例证所以异于许多相似例证的所在，因为我们由单一例证得不到这个联系观念，而许多相似的例证却可以把这个观念提示出来。一个人在第一次看到"冲击作用"所引起的运动的传递（如两个弹子的相击）以后，他并不能由此就下断言，前一种冲击是和后一种传递相联系的，他只能说它们是互相会合的。但是他在见了数个相似的例证以后，就声言它们是联系在一块的。究竟有什么变化发生了，使他生起这个"联系"观念呢？并没有别的，他只是现在"觉得"这些事情在他的想像中联系起来，而且他能迅速地由一件事情的出现来预言另一件事情。因此，当我们说一个物象和另一个物象相

联系时,我们的意思只是说，它们在我们的思想中得到一种联系，因而生起这种推断来，并且依据这种推断就可以互相证明对方的存在。这个结论是有几分奇特的，不过它似乎是建立在充分的证据上的。人的理解纵然有一种概括的疑虑，而且对于任何新奇的结论也常发生怀疑,但是那也似乎不能减少这个结论的明显性。一些结论倘能发现人类理性和能力的弱点和狭窄范围，那是最契合于怀疑主义的。

除了现在这个例证而外,我们还能拿出更可靠的例证,来证明人类理解的愚暗和脆弱到了可惊的程度么？因为各种物象之间如果有任何关系是我们所应该完全知道的,那一定是因与果的关系。在实际的事实和存在方面，我们的一切推论都是建立在这种关系上的。只有借这种关系，我们才能远在记忆和感官的当下证据以外,来相信任何物象。一切科学的唯一直接的效用,正在于教导我们如何借原因来控制来规范将来的事情。因此，我们的思想研究和考究一时一刻都费在这个关系上。——但是我们对于这种关系所有的观念是十分不完全的,所以我们要想给“原因”下一个正确的定义,竟至于不可能,我们只能根据与原因以外的东西给它下个定义。相似的物象是恒常和相似的物象会合在一块的，这是我们经验到的。按这个经验,我们就可以给原因下一个定义说,**所谓原因就是被别物伴随着的一个物象,在这里我们可以说,凡和第一个物象相似的一切物象都必然被和第二个物象相似的物象所伴随。**或者换一句话说,**第一个物象如不曾存在,那第二个物象也必不曾存在。**一个原因出现以后,常借习惯性的转移,把人心移在“结果”观念上。这一层也是我们所经验到的。因此，我们也可以按照这种经验给原因再下一个定义,说**原因是被别物所伴随的一个物象，它一出现就会把思想转移到那另一个物象上。**这两个定义虽都是由原因以外的一些情节推得的,但是我们并不能改正这种缺点；我

们也幷不能得到任何较为完全的定义，来指示出原因中究竟有什么情节，可以使它和结果相联系。我们对这种"联系"观念，而且我们对于自己所想要知道的东西，也沒有丝毫清晰的意念，虽然我们努力来构想它。我们说，这条弦的颤动是这个特殊声音的原因。但是我们这种说法究竟有什么含义呢？我们的意思或是说，这个颤动是被这个声音所伴随的，而且一切相似的颤动都曾被相似的声音所伴随；若不如此说，就是说，这个颤动是被这个声音所伴随的，而且在颤动一出现以后，人心就在感觉发生以前，立刻构成了声音的观念。我们只可以在这两种观点下来考察因果关系，但是除此两种观点以外，我们便对这种关系沒有任何观念[①]。

现在我们可以把这一章推论的大意总述一遍。每一个观念都是由先前的一种印象或感觉摹拟来的；而且我们如找不出某种印象，那我们可以确乎相信，也沒有相应的观念。在物体或人心作

---

① 按这些解释和定义看来，能力观念也如原因观念一样，是相对的。两者都指向于一种结果，或和前一种事情常相会合的另一种事情。人们假定，一个物象中有一种未知的情节，可以决定它的结果的程度或数量，当我们来考究这种情节时，我们便叫它是那个物象的能力；因此，一切哲学家都承认，结果就是计算那种能力的尺度。但是他们如果有任何如实的能力观念，那他们为什么不来衡量原因自身呢？人们常争论，正在运动中的物体的力量是和它的速度成比例，抑或是和它的速度之方成比例。他们如果有任何能力观念，那他们不必比较它在相等时间内或不相等时间内的结果，就可以决定这种争论，因为他们本可以直接来测量，来比较。

至于力量、能力和势用等等名词，它们虽常见于普通的谈话中和哲学中，可是这也并不能证明，我们在任何例证下熟悉了因果间的任何联系原则，也并不能证明，我们可以解释因生果的最后道理来。寻常人所用的这些名词只附有粗疏不全的意义。他们的观念是很不定、很混乱的。任何动物在促使外物运动时，总有努力的感觉，而且任何动物在被一个运动的物体所打击以后，也都会有一种感觉。这些感觉虽然是属于动物的，而且我们由此也并不能先验地得到任何推断，可是我们容易把它们影射在无生物上，而且我们容易假设，在它们传递或接受运动时，它们也有感觉。至于所施展的各种力量，我们如果不曾想到其中有任何运动的传递，那我们就只考察各种事情在经验上的恒常会合；不过在各种观念之间，我们既然感觉到有一种习惯性的联系，所以我们也仍把那种感觉转移在外物上。我们往往把各种内在的感觉归于引起它的那些外物，这乃是再寻常不过的一件事。

用的单一例证中，并没有任何东西可以产生出“能力”印象或“必然联系”这个印象来，因而也就不能提示出这种观念来。但是许多一律的例证如果出现了，而且同一物象如果恒常被同一事情所伴随，那我们就开始有了原因和联系的意念。我们在这里就感觉到一种新的感觉或印象，感觉到一个物象和其恒常的伴随之间在我们思想中或想像中有一种习惯性的联系。这个感觉就是我们所追求的那个观念的来源。因为这个观念既然起于许多相似的例证，而不起于任何单一的例证，所以它的生起一定是凭借于多数例证和单一例证所差异的地方。但是它们所差异的情节，也只有想像中这种习惯性的联系或转移。在别的一切特殊情节下，它们都是一样的。在两个弹子相冲击后（仍返回到这个明显的例解上去），我们总常见有运动传递出去，而且我们以前所见的第一个例证和现在能呈现于我们的任何例证都是精确相似的。不过我们在一开始并不能由一件事情推断出另一件事情来，而在我们经历了一长串一律的例证后现在就可以推断了。我不知道读者是否能够迅速地了解这一层。我如果一再费话来阐述这一点，或者在各种观点下来考察它，那它或者会更为含混，更为复杂。在一切抽象的推论中，往往有一种观点，我们只要侥幸碰到那个观点，那比世界上一切雄辩和辞藻还更能例解出那个题目来。我们只求努力达到这个观点；至于修辞的华藻，则我们可留待那些宜于修饰的题目。

第八章　自由和必然

第　一　节

自从科学和哲学发生以后，就有一些问题是为人们切迫地考察和爭辯的，所以我们正可以合理地期望各种名词的意义至少也该被那些爭辯者所同意，而且我们的研究在二千年的过程中也应该由空洞文字进到辯论中的眞实题旨。因为我们似乎很容易给推论所用的各个名词下精确的定义，幷且使这些定义(不是空空的字音)成了我们将来考察的对象。但是我们如果仔细考察这回事，那我们正可以得到一个相反的结论。哲学中的辯论既然常在进行中，而幷沒有解决，所以我们就可以单由这个情节来推断说，人们所用的辞句定有纷歧的意义，而且各爭辯者一定在爭论中所用的名词上附有各种不同的意义。因为我们既然假设人心中的各种官能在各个人都自然是一样的（否则人们之在一块推论和爭辯，乃是最沒有结果的事)，所以人们如果在他们的名词上附有同一的意义，那他们对于同一个题目一定不会在那样长的时间内尽管有不相同的意见。他们既然把自己的见解传达出去，幷且各造人们都在各方面来搜寻论证，以求战胜对方，那他们更应该见到一个题目的眞相，而不应该互有异议。眞的，人们如果想来讨论人类才干所完全不能及的一些问题，如世界的起源、智慧体系(或精神领域)的组织等，那他们在那些无结果的爭辯中诚然只有捕风捉影，永远达不到任何确定的结论。但是我们的问题如果只涉及日常生活和经验中的任何题目，那我们正可以想，多年以来所以使人们的爭论

未曾解决的，沒有别的，只有一些含糊的辞句，因为那些辞句到现在仍然使各反对者不能接近，并且阻止他们，使他们不能互相了解。

人们长时以来所聚讼纷纭的"自由和必然"的那个问题正是这种情形，这种情形是极其显著的，所以（如果我不错的话）我们将会见到一切人类无论是有学问的或是无知识的，对于这个问题实在是意见一致的，而且几条明显的定义就会立刻把这个争论结束了。我承认，这种辩论已经被人在各方面研讨过了，而且已经把许多哲学家都陷在暧昧诡辩的迷津中了。所以我们正无怪乎一个聪明的读者因为任情求自在之故，在人提出这个问题之后，就掩耳却步了，因为他看不到这个问题会给他以任何教导或快乐。不过我在这里所提出的论证的情况，或者可以重新促起他的注意，因为我的论证是较为新奇的，至少可以担保解决一部分争论，而且不会借任何曲折或暧昧的推论来十分搅扰他的自在安闲。

因此，我就希望使读者明白，就必然和自由这两个名词所有的任何合理的意义说来，一切人们对于必然学说或自由学说向来都是意见一致的，而且全部争论一向都只在于空洞的文字。现在我们可先来考察必然学说。

人们都一致承认物质在其一切作用中，是被一种必然的力量所促动的，而且每一种自然的结果都是恰好被其原因中的力量所决定的，因此，在那些特殊的情节下，就不会有别的结果可由那个原因产生出来。每一种运动的程度和方向都是被自然法则所精确地规定好的，所以两个物体在相撞以后，所生的运动的方向或程度只能如实际所产生的那样；别种运动是不会由此生起的，正如一个生物不能由此生起一样。因此，我们如果想要构成一个正确而精确的"必然"观念，那我们应该考究，当我们把这个观念应用在物体的作用上时，它是从那里生起的。

我们似乎明白看到，自然的全部景象如果在不断地变化中，使两件事情不能有任何相似的地方，使每个物象都成为完全新的，和以前所见的全不相仿，那我们在这种情形下从不会在这些物象方面得到些许必然观念，或联系观念。在那种假设的情况之下，我们只能说，一个物象，或一件事情，跟着另一个、另一件，而不能说，这一个产生了另一个，这一件产生了另一件。因果关系在这里必然完全不为人所知晓的。关于自然作用的一切推断和推论从那一刻起也会停止；只有记忆和感官是剩下的唯一渠道，只有它们可以使任何真实"存在"入于人心而为人所知道。因此，我们的必然观念和"原因作用"观念所以生起，完全由于我们所见的自然作用是一律的缘故。在自然作用中，相似的各种物象是恒常会合在一块的，而且我们的心也被习惯所决定，由一种物象的出现来推断另一种的存在。这两种情节就是我们认定物质所具有的必然性的全部本性所在。超过了相似物象的恒常"会合"，以及由此而生起的据此推彼的那种推断，那我们并没有任何"必然"意念或"联系"意念。

因此，我们如果看到，人类一向都毫不迟疑地承认，这两种情节也发生于人的有意动作中，也发生于人心的作用中，那我们就可以断言，一切人类一向都是相信必然学说的，而且他们历来所以争论，只是因为不能互相了解。

说到第一种情节，说到相似的各种事情的恒常而有规则的会合，则我们或者可以下述的考察来使自己满意。人们普遍承认，在各国各代人类的行动都有很大的一律性，而且人性的原则和作用乃是没有变化的。同样的动机常产生出同样的行为来；同样的事情常跟着同一的原因而来。野心、贪心、自爱、虚荣、友谊、慷慨、为公的精神，这些情感从世界开辟以来，就是，而且现在仍是，我们所见到的人类一切行为和企图的泉源；这些情感混合的程度虽有不同，却都是遍布于社会中的。你想知道希腊人和罗马人的感情、

心向和日常生活么？你好好研究法国人和英国人的性情和行为好了。你如把由后两国人所得的大部分观察结果推到前两国人上，你是不会有大错误的。人类在一切时间和地方都是十分相仿的，所以历史在这个特殊的方面并不能告诉我们以什么新奇的事情。历史的主要功用只在于给我们发现出人性中恒常的普遍的原则来，它指示出人类在各种环境和情节下是什么样的，并且供给我们以材料，使我们从事观察，并且使我们熟悉人类动作和行为的有规则的动机。战争、密谋、党羽和革命的种种记载，在政治家和道德哲学者手里，只是一大堆实验，他们正可借此来确定他们那种科学的原则。这个正如物理学家或自然哲学者借各种实验熟悉了植物、动物和别的外物的本性一样。亚理士多德和喜扑克洛特(Hippocrates)所考察过的地、水以及其他元素，固然和我们现在所能观察到的地、水以及其他元素相仿，可是波梨比(Polybius)和塔西佗(Tacitus)所描写过的人物也正和现在管理世界的那些人相仿。

如果有一个旅行者由异国归来，并且给我们叙述出完全异于常见的一种人来；如果他说，那些人完全沒有贪欲、野心或报复，他们除了友谊、慷慨和为公的精神而外，就再不知道其他快乐。则我们正可以根据这些情节，立刻发现出他的虚伪来，并且确乎可以证明他是一个撒谎者。我们敢于确断，他是一个撒谎者，正如同他给我们叙述出马面、龙、神迹和怪异似的。我们如果想来驳倒历史上的伪造事实，那我们的最有力的论证就在于证明，所记载的某一个人的行动正和自然的途径截然相反，而且在那些情节下人类一定沒有那种动机引动他来发生那种行为。就如库舍(Ifuintus Curtius)曾记载亚历山大有超自然的勇敢，促使他奋勇向前，以单人来攻击众敌，又记载他有超自然的气力，使他能够抵挡那些众敌。但是我们不但不敢相信后一种记载的眞实，而且也不敢相信前一种记载(勇敢)的眞实。由此看来，我们不但在身体的动作方面，而且

在人类的动机和行为方面，是那样毫不犹豫地普遍地承认有一种一律性的。

我们如果寿命长，阅历多，交游广，那我们由此所得的经验也正有一种大利益，这种经验可以使我们熟悉人性的原则，使我们来规范自己将来的行为和思辩。借这种指导，我们就可以根据人类的行动、表情，甚至于姿态，而窥探出他们的心向和动机来；而且在另一面，我们既然知道了他们的心向和动机，我们也可以降而来解释他们的行动。长时间的经验给我们所贮存的概括的观察，可以给我们以人性的线索，可以教我们解开人性中一切错综的情节。所谓借口，所谓冒充，都不能欺骗我们。人们向公众所发出的宣言，我们往往会认出它们是某种私心的、堂皇的饰词。我们虽承认德性和尊荣有其相当的重量和权威，但是人们所常自夸的那种完全的不自私，乃是永远不能求之于群众和党派的。这种心情在他们的领袖中也是难得的，甚至于在任何职分或地位的人，也是罕有的。但是人类的行为中如果沒有一律性，而且我们所做的这一类的实验如果都是不规则的，反常的，那我们在人类方面便不能搜集到任何概括的观察。照这样，则任何经验，我们纵然精确地玩味反省也不能有助于我们了。一个老农所以比一个青年农民精于他的稼穑，只是因为日光、雨水和土地，对植物的生长有一种恒常一律的作用，只是因为经验教给那个老实验家以支配和指导这些作用的适当规则。

不过我们也不能设想，人类行为的这种一律性是不容例外的，我们并不能说，一切人类在同一环境下总会精确地照同样方式来行事，我们必须承认性格、偏见和意见，在各人都有差异的地方。这种在各方面都很一律的性质，是不能在自然中任何一部分找得出的。正相反，我们在观察了各个人的不同的行为以后，还正可以由此来构成较多数的通则。不过这些通则仍然以前设某种程度

的一律性和规则性为其条件。

你说各时期各国的人类风俗不一样么？可是我们正由此知道了教育和习惯的大力量，知道它们可以在人类的婴儿期中就把人心铸了型，并且把它形成一种确定的品格。你说男人和女人的行为不一样么？可是我们正由此熟习了自然在两性上所印入的恒常不易的性格。你说一个人由婴儿期到老年期在一生中的各个时期有许多差异么？但是我们正可以由此对我们的情感和心向的逐渐变化，得出许多概括的观察来，并且得出可以适用于人类的各种年龄的许多通则来。就是各个人所特有的性格，也有一种恒常而一律的影响，否则我们纵然熟习了各个人，纵然观察了他们的行为，我们也不能借此知道他们的心向，也不能指导自己的对他们的行为。

我承认，我们自然可以看到有些行为似乎和任何已知的动机没有任何有规则的联系，而且对我们久已认为确立了的支配人类行为的一切规则，可以说是一些例外。但是我们如果想知道，对于这类不规则的奇特行为，我们应该有何种判断，那我们正可以来考察普通人们对于自然中和外物的作用中那些不规则的事情有什么意见。一切原因和它们的恒常结果，并不能在同样一律的情形下来互相会合。一个工人虽只运用着一团死物质，也有时会达不到他的目的，正如一个政治家在支配有感觉有智慧的人类的行为时一样。

人们往往按照事物的初次现象来认识事物，所以他们把各种事情的不确定性归于原因中的不确定性，他们以为那种不确定性可以使原因失掉其寻常的影响，虽然那些原因的作用并没有受到阻碍。但哲学家们却看到，差不多在自然的每一部分中都含有许多因渺小或悠远而隐藏的动力和原则，所以他们看到，相反的事情所以发现不一定是由于原因中的偶然性，而或者是由于有相反的原因秘密进行着。他们以为这种情形至少是可能的。这种可能

性，在进一步观察之后又成了确然性；因为他们看到在精密的考察之后，相反的各种结果总揭露出相反的各种原因来，而且那些结果是由那些原因之互相对立来的。一个农人见一个钟或表停住了以后，并不能给一个较好的解释，只是说它走得不对。但是一个匠人很容易看到，一条簧或一个摆只要它的力量不变，则它在轮子上的影响总是不变的；它所以不能产生寻常的结果，或者是因为一粒尘土把全部运动停止了。于是哲学家在观察了几个同样的例证以后，就构成一个通则说，一切因果间的联系都一样是必然的，在有些例证下它所以似乎不确定，只是因为有相反的各种原因秘密反对着。

就人的身体来说，寻常健康的或疾病的表征虽然会挫阻我们的预期，药物的作用虽然会失掉它们寻常的力量，一个特殊的原因虽然会生起一些不规则的事情；可是一个哲学家和一个医生并不惊异这回事，而且也不能因此就来一概地否认支配身体结构的那些原则有必然性和一律性。他们知道人类的身体是一个大而复杂的机器；他们知道有许多秘密的能力隐伏于其中，是为我们所完全不能了解的；他们知道，在我们看来，身体的作用必然常是很不确定的，因此，他们知道，呈现于外部的那些不规则的事情并不足以证明，在身体的内部作用和组织中，自然的法则不是极其有规则地被遵守的。

一个哲学家如果想首尾一贯，那他必然得把同样推论应用在有智慧的生物的一切行为和意志上。我们只要知道某些人性格中和环境中的一切特殊情节，那我们往往就能解释出他们那些最不规则最出人意料的决意来。一个殷勤有礼的人如果给你一个带怒气的答语，那或者是因为他牙痛或没有吃饭。一个愚蠢的人如果表现异常敏捷的行动，那或者是因为他偶然遇到一件幸运事情。一种行动纵然不能被行事人自己或他人加以明确的解释（这是有时

候可以见到的)，可是我们仍然知道，一般的人性在某种范围内是不恒常、不规则的。人性的特质在某种范围内恒常是这样变幻的。而在那些变幻无常毫无确定行为规则的人们，则这个规则更是可以适用的。人类表面上虽然有这些貌似的不规则行为，可是他们的内部原则和动机仍可以在一律的方式下来动作，正如风、雨、云以及气候的变化等被人假设为受恒定的原则所支配似的，虽然人类的才智和研究不容易把这些原则发现出来。

由此看来，人类的动机和其有意的动作之间那种会合，正和自然的任何部分中因果间的那种会合是一样有规则，一样一律的。不仅如此，而且这种有规则的会合，一向是为人类所普遍承认的，不论在哲学中或在日常生活中，它都不曾成为争论的题目。我们既然凭过去的经验来得到关于将来的一切结论，而且我们既然断言，我们常见在一块会合着的那些物象将来也总常在一块会合，所以我们似乎无需费辞来证明我们在人类行为方面所经验的这种一律性就是我们关于这些行为的推断所由以发生的来源。不过为使我们在较多的观点下来观察这个论证起见，我们还要来简略地讨论这后一个题目。

在一切社会中，人类间的依属关系是很广的，所以人类的任何一种行为很难是完全孤立的，人在行事时总要参照别人的行动，必须有别人的行动才能使行事人的行为充分达到他的意向。一个独自劳力的最穷的匠人，至少也要希望官吏的保护，担保他来享用他的劳力的收获。他还希望，在他把货物运到市场，并且以合理的价格出卖时，他会遇到购买人，而且他还能用所赚的钱来使别人供给他以维持生活所必需的那些货品。人的事业愈广，他们的交游愈复杂，那他们在他们的生活方略中愈常计算到别人的许多有意的行动，他们正希望那些行动会依照适当的动机来和他们的有意动作合作。在这些结论里他们都根据过去的经验来拟就计划，正

如他们在关于外物的一切结论中一样。他们确信，人和一切物质的元素一样，他们将来的作用也正如他们一向所见的一样。一个制作家在完成一件工作时，不但要计及他所用的工具，而且要计及他的仆人的劳力，而且他在后一方面的预期如果失望了，他也是一样惊异的。总而言之，关于别人行为的这种实验的推断和推论占着人生中一大部分，所以一个人只要醒着，总是一时一刻要用它的。按照上边所述"必然"二字的定义和解释说来，我们果眞沒有理由来断言说，一切人类都同意于必然学说了么？

在这方面，哲学家和一般人也沒有两样意见。他们在日常生活中的每一种行动不用说是依据这种意见，就在各种思辩的学问方面，这种意见也是离不了的。我们如果不按照自己对人类所有的经验来相信历史家的眞实不妄，那历史会成为什么东西呢？如果法律和政府形式对于社会沒有恒常一律的影响，那政治学将如何能成为科学呢？如果某一些特殊的性格沒有可以产生某些情感的确定力量，而且这些情感在行为上也沒有恒常的作用，那道德学的基础在那里呢？如果我们不能断言诗歌和小说中各角色的行为和感情是否合于某种身分，某种环境，那我们有什么权利来批评任何诗人或优美文学的作者呢？由此看来，我们不论从事于一种科学或一种行为，我们都不能不承认必然的学说，都不能不承认由动机到有意动作的这种推断，都不能不承认由品格到行为的这种推断。

我们如果能知道，自然的证据和人事的证据如何易于联系在一块，并且只是构成一个论证的系列，那我们便可以毫不迟疑地承认它们的本性是相同的，它们是由同一原则来的。一个狱囚如果既沒有金钱，又沒有人情，那他在一想到围绕他的那些墙和栅时，就知道自己跑不了；在他一想到狱吏的固执时，也知道自己是跑不了的。他在企图恢复自由时，宁愿在石墙和铁栅上努力，也不愿

在执拗顽固的人性上努力。这个狱囚在被人带到断头台上以后，他可以由警卫队的忠心不渝确乎预见到自己的死亡，正如他可以由斧或处磔刑的刑车的作用预见到自己的死亡一样。他的心沿着一串观念往前进行：他想到兵士的不容他逃跑；他想到行刑人的动作；他想到身首的异处；他想到流血、痉挛和死亡。在这里，自然的原因和有意的运动就联系成为一串，而且人心在由此环节进到彼一环节时，并不觉得有什么差异。人心对这种将来的事情是确信不疑的，正如那种事情是被一串原因联系于感官前或记忆中的一种物象似的，正如它们是被我们所谓物理的必然性粘合在一块似的。我们所经验到的这种联合在我们心上有同样影响，不论所连合的物象是动机，是意志，是行动，还是形象或运动。我们虽可以变换事物的名称；但是它们的本性和它们在理解上的作用是永不会变的。

一个人如果我知道他是忠实而富裕的，而且我也和他有深切的友谊，那在他到了我的家庭内时(如果再有仆役圜绕着我)，我相信他不会在走以前把我刺死，以便抢夺我的银墨水壶。我之不会想到这件事情，正如我之不会想到这所根基稳固建筑坚实的新房子要塌倒似的。但是他也许会忽然得了一种无名的疯狂症。——地球也许忽然会震动起来，把我的家屋摇动得在我的四周倒塌下来。不过在这里，我就又变了我的假设。我可以说，我确乎知道他不会把他的手搁在火里一直等它烧焦；我相信我可以确乎预言这种事情，正如我可以确乎预言，他在跳出窗外不遇障碍时，他一定不会有一刻悬在空中一样。我们纵然猜想到有任何一种无以名状的疯狂，也永不相信前一种事情是可能的，因为那是和人性中一切已知的原则相反的。一个人如果在正午把装满金子的一个皮包遗在查伦十字街(Charing Cross)沿街的台阶上，他如果设想那个皮包在一小时以后，还不会有人去动它，那他正可以设想那个皮包会

如羽毛似的飞起来。人类的推论，多半含有相似的推断，至于我们对这种推断的确信程度之为大为小，那是看我们的经验而定的，那是要看人类在这些情形下的寻常行为而定的。

我往常思考，人类既然在其全部的行事中和推论中都毫不迟疑地相信必然学说，那么有什么理由使他们不甘心在口头上承认此说，并且在一切时代宁愿信奉相反的意见呢？这种事情我想可以照下边的方式来加以解释。我们如果考察物体的各种作用和原因之产生结果，那我们就会看到，我们的一切官能都不能使我们知道这种关系的究竟，我们只能看到，各种特殊的物象是恒常地会合在一块的，而且人心借习惯性的转移，会在此一物象出现后，相信有另一个物象。但是我们关于人类的愚昧所有的这个结论，虽是在极其严格地考察了这个题目以后才得到的，可是人们还有一种强烈的倾向，来相信他们能窥见自然的能力，并且能在因果之间见到类似所谓“必然联系”的一种东西。其次，他们在反省自己的心理作用，而感觉不到动机和行为之间这种联系时，他们就容易假设，由物质力量而来的那些结果，异于由思想和智慧而来的那些结果。但是我们既然一度相信了，我们在任何种因果关系之间，并不知道别的，只能知道各种物象的恒常会合，以及人心的由此及彼的推断，而且我们又看到，全人类都普遍相信这两种情节也发生于由意志来的行动中；因此，我们就容易相信这些行动也有一切原因共有的同一必然性。这种推论虽然和许多哲学家的体系相矛盾，虽然认为意志的决定作用也有一种必然性，可是我们在一反省之后就会看到，它们只是在口头上反对此说，并非眞心反对此说。按照此处所说的“必然”讲，任何哲学家都不曾否认过它，而且我相信，将来也沒有任何哲学家能否认它。他们或者妄称，人心可以在物质作用方面，见到有较进一步的因果联系，而且那种联系并不曾发生于有智慧的生物的有意动作中。这种说法究竟对与不对，只

有在考察之后才可看出。因此这些哲学家应该本其职责，把那种“必然”给我们下个定义，或形容出来，并且在物质原因的作用中给我们把那种必然指示出来。只有这样，他们才能证实他们的说法。

人们在讨论自由和必然的这个问题时，仿佛是由错误的一端开始的，因为他们往往先来考察心灵的官能，理解的影响和意志的作用。但是他们正可以先来讨论一个较简单的问题，先来讨论物体的作用和冥顽不灵的物质的作用；他们正可以试一试，除了各种物象的恒常会合，以及人心之由此及彼的推断以外，是否还能形成任何因果关系和必然性的观念。如果这些情节实际就构成了我们在物质方面所想的那种必然性，而且人们普遍都承认，这些情节也发生于人心作用中，那我们的爭辯就算结束；至少我们也得承认此后的爭辯只是口头上的。但是我们只要鲁莽地假设，我们在外物的作用方面有较进一层的必然观念和因果观念，而且在同时又假设，我们在人心的有意动作中却除了恒常会合以外，再找不到什么，那我们永不能解决这个问题，因为我们所依据的假设是那样错误的。能使我们洞明眞相的唯一方法，只有再往上推一步，只有来考察应用于物质原因上的那种科学的狭窄范围；只有来使自己相信，我们在那些原因方面所知的，只有上述的那种恒常的联系，和人心的推断。我们或者会看到，我们很难甘心给人类的理解立这样窄狭的界限，但是我们在后来把这种学说应用到意志的作用上时，却看不到有什么困难。因为我们分明看到，这种行动和动机、环境及品格，都有一种有规则的会合，而且我们既然在这里也要由此推彼，所以我们就必须在口头上来承认我们在每一种思虑中、每一步行为中所已经承认了的那种必然性①。

① 自由学说所以通行，还可以用另一种原因来解释；就是说，我们在自己的许多行为中虚妄地感觉到，并且似乎经验到有一种自由或中立状态。老实说，任何动作的必

现在我们正可以在自由和必然的这个问题方面来进行我们的调和计划。这个问题在最富有爭辯的哲学中虽是最被人爭辯的一个问题，可是我们要想解决这个问题，并不用许多话语就可以证明，一切人类一向都同意于自由学说，一如其同意于必然学说一样，而且在这方面一向的爭论都只是口头上的。因为“自由”一词在应用于有意的动作上时，究有什么意义呢？我们一定不是说人类的行动和他们的动机、倾向、环境沒有什么联系，我们一定不是说，它们不是照某种一律的途径互相引生，我们一定不是说，我们不能由这一种现象来推断那一种现象的存在。因为这些都是明白的，公认的事实。因此，所谓自由只是指可以**照意志的决定来行为或不来行为的一种能力**，那就是说，我们如果愿意静待着也可以，愿意有所动作也可以。这种假设的自由是普遍被人认为是属于各个人的，只要他不是一个狱囚，只要他不在缧绁之中。因此，在这

然性，不论是物质的或心理的，都不是动作者方面的一种性质，只是能考察这种动作的那个有思想或有智慧的生物的一种性质；这种必然性之成立，多半只是因为他的思想中有一种决定作用、要由先前的一些物象来推断出那种动作来；同样，与必然相对立的那种自由也并不是别的，只是那种决定的不存在，在这里，我们可以任意由一个物象观念进到下一个物象观念，或不进到那个观念，而且我们在这里感觉到自己没有拘束，没有偏向。现在我们可以说，在我们反省人类的行为时，虽然很少感到这种毫无拘束，没有偏向的情形，而且我们通常可从行事人的动机和性情十分精确地来推断它们，可是我们在亲身实行这些行为时，往往会感觉到类似于此的一种情形。我们既很容易把一切相似的对象互相错认了，所以我们就用这种事实作为解证的证明甚或直觉的证明，来证实人类的自由。我们觉得，在多数情形下，我们的行为是受我们的意志的支配的。并且想像自己觉得意志自身是不受任何东西支配的，因为人们如果不承认意志的自由，那我们会生了气来试验一番，并且看到，意志可以在各方面移动，并且可以在它以前不曾选定的那一方面来构成自己的影像（Image），经院中叫这种影像为意欲（Velleity）。我们相信，这种影像或微弱的运动，在那时候原可以实现成事实；因为人们如果否认这一层，则在第二次试验时我们也会看到，它现在仍可以成为事实。我们并不思考，我们想证明有自由存在的这种狂幻的欲望，正是这里行为的动机。我们似乎明确地看到我们虽然想像自己在自身觉得有一种自由，可是一个旁观者往往可以从我们自己的动机和品格来推断我们的行为。纵然他不能如此推断，他也可以概括地断言说，他如果完全熟悉了我的环境和性情的一切情节，以及我们性质和心向的最秘密的机簧，他仍是可以推断出的。按照前边的学说讲来，这正是“必然”的本质所在。

里并沒有什么可爭辯的題目。

不论我们给“自由”一词下什么定义，我们都必须遵守两个必要的条件。第一，它必须和明白的事实相符合，第二，它必须自相符合。我们如果能遵守这两个条件，并且使自己的定义成为可了解的，那我相信一切人类在这方面都会有一致的意见。

人人都承认，任何事物只要存在，就有它所以存在的原因；至于机会，则在严格的考察之后，它只是一个消极的字眼，它并不指示着自然中任何地方存在的任何实在的东西。不过有人又会妄说，有些原因是必然的，有些原因不是必然的。这里我们就可以看到定义的好处所在。一个人在给“原因”下定义时，如果可以不在其定义中包含原因与其结果间所有的那种“必然联系”，他如果能照这样清晰地指示出定义中所表示的那个观念的起源来，我就可以立刻把全部爭论都抛弃了。但是人们如果承认了我前边所解释的那种原因，他们的这种做法乃是绝对不可能的。各物象之间如果沒有有规则的会合，那我们便想不到任何因果的意念；只有这种有规则的会合，才能产生理解中那种推断和我们所能了解的那个唯一的联系。人们如果想离开这些情节来给原因下个定义，那他们必然得应用一些沒意义的名词，否则就是他们所用的名词和他们所欲定义的那个名词意义正相同①。人们如果承认上述的定义，则所谓自由如果和必然相对立，而不是和限制相对立，那它就无异于一种机会，这是一切人所不承认为存在的。

---

① 就如，如果我们给“原因”下一个定义说，“它是产生别的东西的一种东西”，那我们容易看到，所谓“产生”和“引起(原因本义)正是一个意思。同样，如果我们给原因下定义说，“它是别的东西所借以存在的一种东西”，这也容易受到同样的反驳。所谓“借以”二字作何解释呢？我们如果说，原因是有“别的事物恒常跟在它后边的一种东西”，那我们便容易了解这些名词。因为我们在这方面所知道的也只限于此。这种恒常性正构成了必然性的本质，除此以外，我们对必然性再不能有别的观念。

第 二 节

在哲学的争辩中，人们往往借口某种假设在宗教和道德上有危险的影响，就想法来驳斥那种假设；这种推理方法虽是最寻常的，可仍是最可遣责的。一种意见如果使人陷于荒谬和矛盾的境地，则它诚然是虚妄的，但是我们不能因为它有危险的影响，就一定说它是虚妄的。这一类的论题顶好是完全戒绝了才是，因为它并不能帮助我们来发现眞理，只能使反对者的为人显得可憎。我这话只是泛讲的，并不是想由此得到什么便宜。我只是坦白地来接受这一类的考察，并且我敢大胆地说，上边所解释的那些必然学说和自由学说不但和道德相符合，而且是维系道德的绝对必要的条件。

所谓必然可以按照原因的两种定义来下定义，因为“必然”正是原因中的一个主要部分。必然性或则在于相似的各种物象的恒常会合，或则在于由此物及彼物的那种理解的推断。这两种意义（实在都是相同的）下的必然性，是在学校中、教堂中和日常生活中，被人普遍承认（虽是缄默的）为属于人的意志的。沒有人妄敢否认：我们关于人类的行为也可以有所推断，而且那些推断之起，是因为我们经验到在相似的行为和相似的动机、倾向及环境之间，有一种联系。在这方面，人们或者不愿意给人类行为中的这种性质称为“必然”，或者他们主张，我们在物质作用中还可以进一层发现别的东西。他们所能发生异议的地方，也只限于此。说到第一层，我们如把眞正意义了解了，那我想名称不至于为祸于人。说到第二层，则我想，那种情形对于自然哲学或形而上学虽然有影响，可是它决影响不了道德或宗教。我们如果说，在物体的作用中我们沒有别的“必然观念”或联系观念，那我们也许是错了的。但是我们所给与人心作用的那种性质，却是各个人所给与所立刻承认

的。关于意志方面，我们并没有改变公认的正统学说中任何情节，只在物质的对象和原因方面有所改变。因此，我们至少可以说，没有东西比这个学说再为无害的。

一切法律既然都建立在赏罚之上，那就证明人们都假设了一个根本的原则，都假设了这些动机在人心上有一种有规则的一律的影响，并且能产生好行为，阻止坏行为。我们可以任意给这种影响以任何名称，但是它既然和行为恒常会合在一块，所以我们正可以把它认为是一种原因，并且认它是我们这里所想要证明的那种必然性的一个例证。

憎恶心理和报复心理的唯一特有对象，只在于具有思想和意识的一个人。任何有罪的或有害的行为所以能激起那种情感来，只是因为那些行为和那人有一种关系，一种联系。各种行动自身都是暂时的，易逝的；而且各种行为如果不是由行事人品格中和生性中的一种原因来的，则它们虽是善的，那也不是他的荣耀，虽是坏的，那也不是他的丑事。那些行为自身也许是可以谴责的，它们也许是和一切道德同宗教的规则相抵触的。但是行事者却可以对它们不负责任。它们既不是由他自身中一种恒常的性质来的，而且在它们过后又不留类似东西，所以他就不能因为那些行为成了刑罚或报复的对象。因此，按照那个否认必然否认原因的学说讲来，一个人在犯了最可怕的罪过以后，就同他刚出生的那一刹那一样纯洁无污，而且他的品格和他的行为完全没有关系，因为那些行为不是由他的品格来的，行为的恶劣并不能用以证明品格的败坏。

人们的行为如果是盲目的，偶然的，那它们纵有坏结果，也不受人的谴责。为什么呢？因为这些行为的动力只是暂时的，限于自身的。至于那些出于仓卒而未经预想的行为，也比那些经过考虑的行为少受谴责。为什么呢？因为急躁的脾气在人心中虽是一种恒常的原因或动力，但是它的作用是有间断的，并不能染坏

全部品格。其次，人在悔改之后，如果能把生活和举止都改善一番，则悔改便能把他的罪恶全部扫除了。这又该如何解释呢？我们只能说，各种行为所以使一个人成为有罪的，只是因为它们证明了人心中有一种犯罪的根源，而在这些根源变化以后，那它们就不再是可靠的证据，因而也就不是犯罪的了。不过我们如不相信必然学说，而那些行为永不是可靠的证据，因此，也永不是犯罪的。

根据同样论证我们也一样容易证明，按照上边所述的那个定义说来（这是人人都承认的），自由对于道德也是一个必然的条件，而且人类的行为如果沒有自由，也就沒有道德上的性质，因而也就不能成为赞赏或厌恶的对象。因为各种行为所以能成为我们道德情趣（如好恶）的对象，只是因为它们是內在的品格和情感所流露于外的一些标志；因此，它们如果不由这些根源而来，只由外部的强力而来，则它们就不能引起我们的赞美或谴责。

我并不敢妄说，在这个必然和自由的学说方面，我已经把他人的驳难都消除了。我可以预见到，有人可以根据我们在这里不曾讨论过的一些论题，对此说加以他种驳难。人们或者会说，有意的行为如果也和物质的作用受同一必然法则所支配，那一定有一长串继续不断的必然原因，预先就规定了，决定了——由一切事物的原始原因一直到每一个人的每一种意志作用。照这样，则宇宙中便沒有偶然；沒有中立；沒有自由。当我们自动行事时，同时实在是被动的。而且我们的全部意志的最后发动者就原是创造世界的那位神灵，他在这个伟大的机器上边首先加了一种运动，并且把一切事物都置在特殊方式下，使后来的一切事情都根据不可避免的必然性由此发生出来。因此，人类的行为在道德上就无所谓邪恶，因为它们是由那样良善的一个原因（上帝）来的。它们如果是邪恶的，那就使我们的创世主也陷于同样的罪恶，因为我们承认他是那些行为的最后原因和发动者。因为一个人如果点着了地雷，那他

就得对这一切结果负责，不论他所用的导火线是长是短。同样，一长串继续不断的原因如果被确定了，而产生最初原因的那个神明，不论他是有限的，无限的，他总是其余一切原因的发动者，因此，他也必然要得到那些事情所受到的谴责和称赞。当我们考察任何人类行为的结果时，我们的明白而稳定的道德观念，就可以根据确然的理由建立起这个规则。可是这些理由在应用于全知全能的“神明”的意志作用上时，它们就会有更大的力量。对这样有限的生物，如人者，我们诚然可以拿无知和无能来为他辩护，但是我们的造物者是沒有那些缺点的。他预见到，规定了，并且愿意引起我们鲁莽的叫做犯罪的那些行为。因此，我们必须断言说，它们不是犯罪的，或者说，对它们负责的，不是人而是神。但是这两种说法既然都是荒谬的、不敬的，因此，这两种说法所由以推演出的那种学说一定不能是眞正的，它一定也可以受同样的驳斥。一个荒谬的结论，如果是根据必然性来的，那它就可以证明原来的学说是荒谬的，正如犯罪的行为证明原来的原因是犯罪的一样，如果它们中间的联系是必然的，不可避免的。

这个驳难含着两个部分，现在我们可以分别加以考察。第一点是说，我们如果循着一串必然的连锁把人类的行为推源于神明，而那些行为一定不会是犯罪的，因为发生那些行为的神明是有无限的完美品德的，而且他所意想的也都是至善的，可赞美的。第二点是说，它们如果是有罪的，那我们就把我们所认为神明具有的那种完美品德减低了，并且必须承认他对于一切被造物的罪恶和其道德上的败坏，是其最后的发动者。

对于第一种驳难，我们的答复似乎是很明显、很有力的。有许多哲学家在精确地考察了自然界一切现象以后，就断言说，宇宙全体，若当做一个完整的体系看，那它在它的存在的每一时期中都是受最完美的仁德所摄理的；一切被造物最后都要得到最大的可能

的幸福，在那种幸福中毫不能掺杂一点积极的灾祸或绝对的苦难。他们说，物理方面的各种灾祸在这个仁慈的体系中乃是个必要的部分，神明自身虽是聪明的动作者，也不能无条件地把它免除了，而且如果免除了，那一定会招来更大的灾害，或者排除由此种灾害所生起的较大的幸福。由这种学说，一些哲学家（如古代的斯多葛学者）就在一切灾难之下得到一种自行安慰的说法。他们教导他们的弟子们说，他们所身受其苦的那些灾患实际乃是宇宙中的福利；而且我们如果能放眼观察全部的自然界，则样样事情都会成为愉快和欢喜的对象。这种说法虽然冠冕堂皇，可是在实行上我们立刻看到它是脆弱的、沒效果的。一个人如果得了痛风症，处于极端的痛苦中，那你就不能向他说：自然的普遍法则仍是正直的，虽然那些法则在他身上产生了那些毒素，并且使那些毒素经过某些通路，流到某些筋肉和神经中，刺激起那种剧烈的痛苦来；你如果照这样说，那不但不能宽解他，反而更激怒他。一个从事于思辩的人如果处于安定自在的情况中，则这些扩大的观点也许可以暂时取悦于他的想像。但是他纵然不受痛苦情绪的搅扰，他心中也不能常存着这种观点。而在他们被那样有力的反对者（痛苦）所攻击时，那他们更不能固守其阵地。人的感情对于它们的对象采取一种较狭窄较自然的观察；它们只按照较适于脆弱的人心的一种自然趋向（结构），来观察我们周围的那些事物，而且它们是被我们各人根据私的观点所见为善或为恶的那些事情所激动的。

在道德的罪恶方面，也和在物理的灾害方面一样。我们可以合理地假设，那些离题远的考究，在身体的灾患方面既然无效，那它们在道德的罪恶方面当然也不能有较有力的效果。人心本其自然的趋向，在一见了某些品格、心向和行为后，就会立刻感觉到称赞或谴责的情趣；而且这些情趣在人心组织中构成了重要的成分，此外再沒有别的更重要的成分。能得到我们称赞的那些品格多半

是能助进人类社会的和平同安全的；能引起我们谴责的那些品格多半是有损公益，搅乱公安的。因此，我们就可以合理地假设各种道德的情趣是直接或间接由反省这些相反的利益生起的。哲学的沈思诚然可以建立另一种意见说，一切事情就“全体”看都是合理的，搅乱社会的，那些性质大体上都是有益的，而且它们正和直接助进社会福利的那些性质一样适合于“自然”的原来意向，不过这些辽远而猜度的思辩究竟有什么益处呢？它们果然可以平衡我们在直接观察对象时自然生起的那种情趣么？一个人在被人抢了一大宗款项以后，他果然能借这些崇高的反省来减低他那因损失而起的烦躁么？我们为什么假设，他对这种罪恶所生的道德上的愤怒，和那些反省不相容呢？一切思辩的哲学体系既然承认人体的丑美有实在区别，为什么它不容许我们承认罪恶和德性有实在区别呢？这两种区别都建立在人心中的自然情趣上。这些情趣是不能被任何哲学的学说或思辩所控制，所改变的。

至于第二种驳难，就不能有那样容易而满意的答复。我们也不能清晰地解释出，神明为什么一面是人类一切行为的间接原因，一面却又不是罪恶和失德的主动者。这些都是神秘，我们只凭自然的不受神助的理性，一定不能解释它们。理性不论采取了什么系统，它在这些题目方面每一步都会陷于不能拔除的困难中，甚或矛盾中。要想把人类行为的可进可退性和其偶然性同上帝的先知先觉调和了，要想一面来辩护绝对的天命，一面又来使神明卸却罪恶的责任，那在人们一向认为是超过哲学的一切本领的。因此，理性在窥探这些崇高的神秘时，如果能感觉到自己的大胆妄为，那它就应该离开那样含混而迷惑人的景象，谦恭地复返于它的真正固有的领域中，来考察日常的生活；果真能这样，那就很可庆幸了。在日常生活中，也尽有许多困难，足供它的探讨，而不必驶入这样无边的、疑虑的、不定的、矛盾的深海中。

第九章　动物的理性

关于实际的事情，我们所有的推论都建立在一种类推上，根据这种类推，我们在一种原因出现时，就来预期有一种事情发生，而且以为那种事情和我们所见由相似原因所发生的那些事情是一样的。那些原因如果是完全相似的，那我们的类推便是完全的，而且我们由此所得的推断也是确定的，无疑的。一个人在看见一块铁时，他会确信它有重量，而且它的各部分是凝聚的，在他所观察过的别的一切例证下也有同样情形。但是各种物象如果不很精确地相似，则那个类推就较不完全，那个推断就较不确定，不过这个推断仍可以按照相似的程度具有一些力量。借这种推论，在一种动物方面所行的解剖学上的观察，就可以推及于一切动物。我们既然明白地证明，某种动物(如蛙或鱼)有血液循环作用，我们就可以据此构成一个有力的假设，说这个原则通行于一切动物。这些比类的观察甚至可以进一步应用到我们现在所研究的这种学问上。我们如果看到，在解释理解作用时我们所依据的学说，或在解释人类的各种情感的起源和其间的联系时我们所依据的学说，如果也是解释别的一切动物方面的同样现象时所必需的，则那种学说一定会得到进一层的力量。在前边的推论中，我们已经借一种假设努力来解释一切实验的推论，现在我们正可以试一试那个假设可否应用在别的动物方面。我希望，这个新观点可以证实我们前边的说法。

第一点，我们似乎分明看到，动物也和人一样可以凭经验学得许多东西，并且能推断同一事情总要跟着同一原因而来。借这个原

则，它们就熟悉了外物的较明显的性质，并且从生时起就由它们逐渐知道了火、水、土、石、高、深等等的本性，以及由它们的作用所产生的结果。在这里，幼小动物的无知和无经验同老大动物的乖巧和伶俐是显然有别的，因为老大动物已经借长时的观察学会避免那些有害于它们的东西，并且追求那些给它们舒适或快乐的东西。一匹马如果熟悉了田野的情形，那它就会知道它能跳多高，它从不企图跑到自己能力达不到的地方去。一个老猎狗在打猎时会把较易使它疲乏的工作让幼小的猎狗来做，至于它自己则处于适当的地方，专等兔折回来时迎头击去。它这里所构成的猜想也并不依靠别的，只依靠于它的观察和经验。

我们如果观察训练和教育在动物上的结果，则这一层更为明显；我们可以借适当的赏罚作用，教它们来发生任何动作，而且那些动作还是最违反它们的自然本能和习性的。当你恫吓一个狗时，或举起鞭来打它时，它不是只凭经验才能恐怕有痛苦来到么？它不是只凭经验才能答应人的呼声么？它不是只凭经验，才能借那样一种任意的声音来推断出你所指的是它，而不是它的同伴么？它不是只凭经验才能知道，你在某种方式下，带某种调子和抑扬来发出那个声音时，意思是叫它么？

在这些事例中，我们可以说，动物就在直接刺激它的感官的那些物象以外，推断出另一种事实来。我们也可以看到，动物所以能根据当下的物象来料想它所见为常伴着相似物象而来的那种事情，它那种推断也正是根据于过去的经验。

第二点，动物的这种推断一定不能建立在任何论证过程或推理过程上，它一定不能借推理来断言，相似的事情必然跟着相似的物象而来，自然的作用永远是有规则的。因为这里如有任何这一类论证，那它们也一定是太深奥的，不是那样不完全的理解所能观察出的，因为要想把它们发现出来，观察出来，就很需要一个哲学天

才的绝大细心和注意。因此，动物在这些推断中一定不是受推理作用所指导的；儿童们也不是这样的；一般人类在其寻常行动中和结论中也不是这样的；就是哲学家也不是这样的；他们在活动的生活方面，大部分也和俗人一样，也是被同一通则所支配的。自然一定供给了他们以应用较广而作用较快的另一种原则，而且由因测果的这个推测作用，在人生中既然有这样大的影响，那自然一定不会把它交给那样不确定的一种推理过程，论证过程。这种说法在人类一方面纵然是可疑的，而在动物界一方面是绝对沒有问题的。不过这个结论在动物方面一经稳定地建立起来，我们正有有力理由依照一切类推规则断言，它应该毫无例外地为人们所普遍承认。只有习惯可以使动物由刺激它们的感官的各种物象来推测其恒常的伴随，并且使它们的想像在所谓信念的特殊方式下根据一个物象的出现，来构想另一个。在我们所观察到的一切事情方面，不论是高等的，或低等的，它们这种作用，只有这种解释法，并沒有别的解释法[①]。

① 关于事实或原因的一切推理既然只是由习惯来的，因此，我们正可以问，人类的推理为什么远远胜过动物，而且在人类自身方面有的人也比别人更善于推理？同一的习惯对于一切动物和人没有同一的影响么？

我们这里要简略地来解释人类理解间的那种显著的差异。在解释了这一层以后，人和动物间差异的原因就很容易了解。

一、我们如果活了一些时候，并且熟悉了自然的一律性，则我们便养成一个概括的习惯，根据这个习惯，我们就常把已知的转移到未知的上边，并且来构想后者和前者相似。借这个概括的习惯的原则，我们甚至于认定单单一种实验为推论的基础，而且那个实验如果做得很精确，曾经免除了不相干的各种情节，则我们也会相当确实地料想有相似的事情。因此，观察各种事物的结果，乃是很重要的一件事。但是一个人的注意、记忆和观察，既然可以远远超越另一个人，这就使人类的推理发生了很大的差异。

二、如果有一些复杂的原因来产生一个结果，则某一个人心或者比别个人心较为广大，较能把握住全体物象，较能正确地来推测结果。

三、有的人往往比别人能进行较长的一串推论。

四、许多人在思想久了以后，观念就纷乱起来，容易将此作彼。这种弱点也是有各种程度的。

五、结果所依靠的那种情节往往同别的外来的情节相混。要想把它们来分开，往往要费很大的注意、精确和遐想。

不过动物的大部分知识虽然是由观察来的，可是还有一大部分知识，是它们由自然的手中得来的。这种知识远过于它们在平常情形下所具有的才能，而且它们在这方面也并不能借最久的实践和经验有所进步。这些知识我们叫它们为“本能”（Instincts），我们对它们一向表示惊羡，认它们是很特殊的一种东西，认它们为人类理解的一切探讨所不能解释的。但是我们这种惊异是会消灭或减少的，如果我们知道，我们和畜类所共的那种实验的推理，虽是全部生活所依据的，可是它也不是别的，只是在我们內在活动而为我们所不知晓的一种本能或机械的力量。这种本能在其主要的作用中并不借助于观念的关系或比较，因为这只是我们智慧官能的特有对象。教人类来躲避火的那种作用，正是一种本能，它正如以孵卵的艺术来教鸟的那种本能一样，正如以育雏房的全部结构来精确地教鸟的那种本能一样；两种本能虽不一样，其为本能则是一致的。

六、由特殊观察来构成概括公理的这种过程，是一种精细的作用；但是人心既然不能面面看到，而且它又仓卒、又狭窄，所以它之在这方面发生错误，乃是再寻常不过的一件事。

七、我们既根据相似关系来进行推论，所以一个人如果有较多的经验，并且较容易想到各种相似情节，那他也就较善于推理。

八、由成见、教育、情感和党派而来的偏见，其作用也是因人而异的。

九、我们如果相信人类的证据，则书籍和谈话也可以扩大人的经验和思想，这种情形也是因人而异的。

我们自然容易进一步发现出使人类理解互相差异的别的情节来。

第十章 神迹

第一节

在梯洛岑博士(Dr.Tillotson)的著作內有反对"神肉实在说"、(Real Presence)的一种论证。对那样不值得认眞反驳的一种学说,他那个论证也就够简洁,够精美,够有力了,别的较好的论证也就难以再找到了。那个博学的教长说,人人都承认,那种权威,不论根据圣经或传说,都只是建立在圣徒们的证据上的,因为只有他们亲眼见过我们"救主"为证明他的神圣使命而行的那些神迹。因此,我们对基督教眞理所有的明验,不及我们对自己感官的眞理所有的明验那样可靠;因为即在原始建立宗教的人方面,前一种明验也不比后一种大。那种明验如果再传给他们的信徒们,则它分明又要减弱一等。任何人之相信那些证据,都不及他们相信自己感官的直接对象。一个较弱的明验也从不能消灭较强的明验,因此,神肉实在说纵然在圣经中明白给我们显示出来,而我们要相信它,那也是和正确的推论规则恰恰相反的。这种教条所根据的圣经和传说,我们如果只当它们是外部的证据看,而且我们如果不曾借圣灵的直接感动来心领神会它们,那它们的明验便沒有感官的明验那样强烈。因此,那种教条是和我们的感官相冲突的。

这类论证是最中肯的,它至少定会把最僭越的迷信和偏执平息了,使我们免遭它们的鲁莽的诱惑。我敢自诩说,我也发明了一种与此相似的论证,而且我想,那个论证如果是正确的话,它在聪明而博学的人们方面,一定会永久防止住一切迷信的蛊惑,因此,

世界只要存在，那个论证是永久有用的。因为我想世界只要存在，则在神圣的和世俗的历史中，一定常有神迹和怪异的记载。

在关于实际事情的推论方面，经验虽是我们的唯一的指导者，但是我们必须承认，这种指导者不能永久是无误的，在一些情形下，它是容易使我们陷于错误的。在英国的风土之下，某人如果预料在六月中的任何一个星期，比在十二月中的任何一个星期，天气较为晴美，那他的推论自然是正确的，而且也契合于经验，不过结果他也许会看到，自己竟然错了。不过，我们可以说，他沒有理由来抱怨经验，因为经验往往事前就借各种相反事情（我们可以借精勤的观察知道这一层）告知我们以它们的不确定性。一切结果并不同样确定地由它们的假设的原因而来。有些事情，在各国各代，人们都见它们是恒常在一块相会合的；有些事情是变化较多的，往往会挫沮我们的预期。因此，在关于实际事实的推论中，由最高度的确信到最低的可然证据，其间的信念程度是极参差不齐的。

因此，一个聪明人就使他的信念和证据适成比例。在建立于无误的经验上的那些结论中，他以最高度的确信来预期将来的事情，他并且以他过去的经验作为那种事情将来要存在的**证据**。在别的情形下，他的推论就得较为谨慎一些。他要衡量各种相反的实验，他要考察那一造是被较多的实验所证实的，在找寻出那一造以后，他就带怀疑踌躇之态来倾向于那一造；即在最终他确定了自己的判断以后，那种明验也超不过我们所谓**可然性**（Probability）。因此，可然性的含义就是在相反的各种实验和观察中有一造胜过其余一造，并且照那种优势产生出某种程度的一种明验来。如果一造有一百次实验或例证，另一造只有五十次，那我们对于任何事情的预期是很不定的；但是一百次一律的实验中如果只含有一个相反的实验，那我们就会合理地生起颇强的信念来。在一切情节下，

我们必须把相反的各种实验平衡一下，并且从大数中减去小数，以便知晓较大明验的精确力量。

要把这些原则应用到一个特殊的例证上，那我们可以说，任何种推论都不及由他人证据得来的那种推论，都不及由亲身观察者的报告得来的那种推论更为寻常，更为有用，更为人生所必需。这种推论，有的人或者不承认它是建立在因果关系上的。我并不为字面来辩论。我们只可以说，我们所以相信这一类的论证，并非由于别的原则，只是因为我们观察过人类证据的真实，并且观察过事实和证人的报告常是相契合的。我们已经建立了一个概括的公理说，各种物象之间并没有可以发现出的联系，而且我们由此及彼的一切推测，都只是建立在我们所经验到的它们的恒常而有规则的会合上。由此看来，我们不应该说，这个公理不能适用于人类的证据方面，因为人类证据和任何事情间的联系，也同别的联系一样是没有必然性的。记性如果不是有几分持久力的；人们如果都没有一种爱好真理的趋向，一种忠实无欺的秉性；他们如果在被人发现出自己的虚伪以后，都感不到羞耻；而且我们的**经验**也不曾证明这些性质是深植于人类天性中的；那我们就丝毫也不能相信人类的证据。一个精神错乱的人，或以虚伪和凶恶著称的人，对我们是没有丝毫权威的。

由证人和人类报告得来的证据既然凭借于过去的经验，那么这种证据就是跟着经验变的，而且它之能成为**证明**或**可然性**，也只是看某种特殊的报告和某种特殊的物象，其会合是恒常的，还是不定的。在这类判断中，有许多情节是应该考察到的；在决定这方面所起的争执时，我们所凭借的最后标准总是由经验和观察来的。这种经验如果在一方面不是完全一律的，那我们由此所生的判断中一定含有不可避免的相反情节，在其中一定有相反的论证可以抵消它的力量，一如在其他一切证据方面一样。我们对于他

人的报告，往往要犹疑踌躇。我们要比较能引起疑虑和不定的那些互相反对的情节。我们如果发现了占优势的一造，那我们就倾向于它；不过我们的信念仍是会按照它的反对方的力量而减弱的。

在现在这种情形下，我们的证据可以由几种原因发生矛盾：或则由于有相反的证据与它对立；或则由于证人的品格不良，数目不多；或则由于他们提出证据的方式可疑；或则由于这些情节结合在一块。在各个证人互相矛盾时，在他们的人数稀少或品格可疑时，在他们说话有利可图时，在他们带着踌躇的样子提出他们的证据时，或正相反的，在他们带着狂猛专断的样子提出自己的证据时，我们对于他们所说的那种事情总要怀疑起来。此外还有别的许多同样情节，也可以减少或消灭由人类报告得来的任何证据的力量。

现在我们如果假设，人类证言所要努力建立的那种事实是有几分奇特而神异的，则由那种证言所得来的明验便会跟着那件事情反常的程度之为大为小，按比例减低其力量。我们所以要信托证人和历史家，并非因为我们可以先验地在证言和实在之间看见有任何联系，乃是因为我们惯于看见它们互相契合。但是他们所要证明的事实如果是我们不常观察到的，那在这里便有两种相反的实验互相争斗起来。这两种实验都努力来互相消灭，至于优胜的一造也只能以所余的力量来影响人心。经验的原则虽使我们对于证人的证言有几分相信，可是这个原则在这种情形下同时使我们又有几分不相信他们努力所证明的这种事实。由这种矛盾，就必然使信念和根据之间生起一种平衡力来，使它们互相消灭了。

即在哲学的爱国者开途(Cato)生时，罗马就已有一个成语说："这样一个故事，纵然是开途告知我的，我也不相信它。"[①] 那时人已承认，一个荒诞的事实可以使那样大的权威失效。

---

① 见 Plutarch《开途传》。

有一个印度的王子在初次听到人说到霜的作用时，他是不相信的，他的推理是很正确的。他所听说的那些事实虽是由自然的状态中生起的，可是他既然不熟习它们，而且它们和他恒常经验到的事情全不相似，所以非有很强的证据，不能使他相信。那些事实虽然和他的经验不相矛盾，可是它们和他的经验并不契合①。

但是为使相反的可然性增加起来，以求驳倒证人的证据起见，我们还可以假设，他们确述的那种事情不只是奇特的，实在是神怪的；不过我们同时又可以假设，那个证据在其自身也够得上一个完全的证明。在这种情形下，两种证明就互相冲突起来；结果自然是最强的要胜利，不过它的势力仍然按照其反对方的力量而有所减少。

一种神迹就是自然法则的破坏。我们的一种坚定的始终不变的经验既然已经把这些法则建立起来，所以反驳这个神迹的证明，(就事实的本性而论)，正和由经验所可能得到的任何强有力的证明是一样充分的。我们都相信一切人都是要死亡的；铅自身不能悬在空中；火会焚烧木头，会被水所熄灭。这些事情我们以为都是确然的，并不是或然的，因为这些事情是同自然法则相契合的，而且要阻止这些事情，必须把自然法则破坏了，换句话说，就是必须

---

① 很显然的，任何一个印度人都不曾经验到，水在冷的气候内是不结冰的。这乃是把自然置于他所完全不知晓的一种状况下，在这里他并不能先验地来断言说，将有什么事情由此发生。这乃是做一个新的实验，而且这种实验的结果总是不确定的。一个人虽可以根据相似情节来进行推测，但这也不过仍是一种推测。我们必须承认，在现在这种结冰的情形下，所发生的事情是和类推的规则相反的，是一个有理性的印度人所猜想不到的。冷对于水的作用并不是按照冷的程度逐渐进行的；它不论什么时候，只要到了结冰点，而水就会在一刹那以内由最流动的状态进到完全凝固的状态。因此，这类事情可以说是反常的，非有很强的证据不足以使热带中的人来相信它。但是这事情仍然不是神异的，而且它和人类在完全相同的情节下所恒常经验到的自然途径也并不相反。苏门答腊 (Sumatra) 的居民在他们的气候之下常见他们的水是流动的，因此，他们的河流如果冻了，那正可以说是一种怪异；但是他们从来没有看见莫斯科冬天的水是什么样的，所以他们不能确然断言将有什么结果。

要一个神迹。任何事情，如果它是在寻常的自然途径中出现的，那人就不认它是一种神迹。一个似乎健壮的人如果忽然死了，那并不是神迹，因为这样一种死亡虽然比别种死亡较不寻常，可是我们也常见有这类事情发生。但是一个死人如果复活了，那我们便以为是一种神迹；因为人们在各时各地都不曾见过这种事。因此，一件神怪的事情必然有和它相反的一种恒常一律的经验同它反对，否则它便不配称为神迹。但是一种恒常一律的经验既然是一个证明，因此，根据事情的本性说来，这里就有一个直接而充分的证明，来反驳倒任何神迹的存在。我们要想消灭这个证据，使那个神迹得人信仰，则必须用一个占优势的相反的证明才行[1]。

由此看来，明显的结论应该是说(这是值得我们注意的一个概括公理)，"任何证据都不足以建立一个神迹，除非它的力量太强，使它的'虚妄'比它所欲建立的那种事实更为神奇；不过即在这种情形下，两造的论证仍然可以互相消灭，而且较强的论证所能给我们的信念，也只是和减除了弱的力量后所余的力量相等。"某人如果告我说，他见一个死人复活，那我心里就会思考，他还是欺骗别人，或受别人欺骗的机会多呢？还是他所述的事情真正发生的机

---

① 有时候一种事实在其本身虽然似乎和自然法则不冲突，但它如果是真的，那也可以借别的一些情节被人认为是一个神迹，因为实际上它是和这些法则相反的。因此，一个人如果自命有神圣的权威，竟然能命令一个病人痊愈，命令一个健康的人跌倒死亡，命令云彩降下雨来，命令风吹起来，命令许多自然的事情都跟着他的指挥一直生起来；这正可以说是一个神迹，因为它们在这种情形下实在是违反自然法则的。我们如果还猜想，那件事情是和那个命令偶然巧合的，则也就无所谓神迹，无所谓破坏自然法则。但是我们如果抛弃了这样猜想，则这里分明有一个神迹，把这些法则破坏了，因为一个人的声音或命令如果竟然有这样大的影响，那是最和自然相反的。我们正可以给神迹下一个精确的定义说，"所谓神迹乃是借神明的一种特殊意志，或借一种无形作用的干涉，对自然法则的破坏。"一个神迹也许可被人所发现，也许不能被人所发现。这变化不了神迹的本性和本质。把家屋或船高举在空中，那是一个可见的神迹。在风的力量不能扬起一片羽毛时，而羽毛竟然升起来，那也一样是一个神迹，虽然我们看不出来。

会多呢？我把各种神迹互相衡量，按照我所发见的优势，来下判断，而且我总要把较大的神迹排斥了。如果他的证据的虚妄比他所述的那件事更为神奇，那他才可以来命令我的信仰或信念，若非如此，那他休想使我信仰他。

第二节

在前边的推论中，我们曾经假设，一个神迹所依以建立的那种证据，也有可能成为充分的证明，而且那个证据的虚妄会成为一种实在的怪异。不过我们必须承认，我们的让步太大了，而且从来没有任何一个神异的事情是建立在那样充分的一个证据上的。

因为第一点，我们在全部历史中都不曾见有一个神迹是被具有充分资格的多数人所证实的。我所谓充分的资格就是说，他们必须有毫无问题的见识、教育和学问，使我们相信他们不是自欺；他们必须有毫无可疑的忠实，使我们不能猜想他们有骗人的意思；他们必须在人看来有很大的声望，使他们在被人发现了自己的假造以后，就有莫大的损失；他们证明那些事情还必须进行于人所共见的方式中，还必须进行于世界上最著名的地方，因而使他们的假造（如果有的话）必然可以被人发现出来；要想使我们充分相信人类的证据，这些条件都是很必要的。

第二点，我们看到，人性中有一种原则，在严格考察之后，我们会看到它能使我们由人类证据得来的神怪的信仰大为减低。在平常推理中我们所依以进行的公理是说，我们所未经验过的对象和我们所经验过的物象相似；我们所见的最寻常的事情恒常是最可然的；而且在各种论证互相对立时，我们应该选取那些建立在最多数过去观察上的论证。不过在依照这个规则进行时，我们虽然容易排斥非常的不可信的事实（不可信的程度不至太大），可是在进得较远了以后，人心就常常不能遵守这个规则。在人们说

出某件最荒谬最神异的事情以后，人心正因为那件事情中有那种能消灭一切根据的情节，来迅速地相信那种事情。由神迹而来的惊异和惊讶是快人意的情绪，它容易使人有信仰那些事情的显著倾向，那种信仰即是由那些事情来的。这种情形是很厉害的，有些人纵然不能直接享受此种快乐，纵然不能相信他们所听到的那些神异的事情，他们也愿间接地借反响之力来分享那种快乐，而且他们如果能刺激起他人的羡慕来，他们还正要得意，还正要高兴。

我们不是看见，人们如饥如渴地相信了旅行家的神异记载，相信他们所叙述的海陆的妖怪，相信了他们所报告的奇事、怪人以及异样的风俗么？但是宗教的精神和好奇的心理如果结合起来，则常识便寿终正寝了；在这些情节下，人类的证据就再说不上还有任何根据了。一个宗教家也许是一个狂热者，他也许想像自己看到一种实际不存在的东西；他也许知道他自己的叙述是虚妄的，但是他为提倡圣教起见，还本着世界上最善良的意志来固执此说。他纵然没有这种妄念，他的虚荣心也许被这样强的一种诱惑所刺激，来影响他，而且他所受的这种虚荣心的影响，要比别人在任何其他环境之下，都较为强烈。至于自私自利的心理，当然对他也有同样强烈的影响。他的听众也许没有，而且寻常没有充分的判断，来考察他的证据。至于他们所仅剩有的判断，在这些崇高而神秘的题目中，他们也会照自己的主义把它排斥了。他们纵乐意运用自己的判断，而情感和热烈想像也会搅扰它的有规则的作用。因此听众的轻信就增加了他的厚颜，他的厚颜也征服了他们的轻信。

雄辩，在达到最高的程度以后，使理性和反省都没有运用的余地；它能完全引动人的想像或感情，所以它就可以禁锢情愿的听众，并且把他们的理解也征服了。所侥幸的是，雄辩并不能常达到这种最高程度。但是一个西塞罗或一个德谟士（Demos-

thenes）所不能使罗马听众或雅典听众信服的事情，一个堪布秦教徒（Capuchin），一个巡行的或静立的宣教师，却可以因触动了一般人粗俗的情感，使他们更加相信。

人们所假造的许多神迹、预言和超自然的事情，在历代都已经被相反的证据所揭破，或者被它们自身的荒谬所揭破。但是人们还依然相信它们，因此，那就很可以证明一般人都很喜爱奇特的神异的事情，而且我们也正可以因此合理地来怀疑和此相似的一切传说。这实在是我们思想的自然途径，即在最寻常最可信的事情方面，也是如此的。关于结婚的消息是最容易生起的，最容易传播的，在乡村和小镇中尤其是如此的。两个身分相等的青年人还没有见了两次，全部邻居们就会把他们立刻结合在一块。这样一段有趣味的消息，人们觉得自己在传说它时，在传播它时，尤其在自己首先把它报告出时，是很快乐的；这种快乐之感就把这种新闻传播出去。这种情形是人所熟知的，所以一个有常识的人非等有较大的证据把这些报告证实以后，往往不注意它们。这些情感以及别的更强的情感，不是使一般人极其狂烈地确然地来相信，来报告宗教的神迹么？

第三点，我们看到，一切超自然的神奇的传闻特别在无知的野蛮民族为多，这一点也很可以成为反对这些事情的充分理由。至于文明的民族如果也相信了这类传说，我们就往往会看到，那个民族一定是从他们的无知的野蛮的祖先接受了这些传说的，因为那些祖先会以不敢触犯的敬仰和权威把那些传说传给他们，一如他们平常以不敢触犯的权威把别的传说信仰传给他们一样。当我们披阅一切民族的古史时，我们容易想像自己跑到一个新世界以内；在那里，自然的全部结构好像都解体了，而且各种元素的作用的方式好像都异于它现在的作用的方式。战争、革命、疫疠、饥馑和死亡，从来不是我们所经验到的那些自然原因的结果。怪异、凶兆、

神示和天罚，完全隐蔽了其中所掺杂着的少数自然的事情。不过我们愈进于开明的时代，则这些荒诞的事情在每一页中就愈稀少起来，所以我们很容易看到，实在并沒有神秘或超自然的事情，人类所以以为有这些事情，只是因为寻常就有爱好神奇事情的倾向，而且因为这种趋向虽然也偶然受理智和学问的阻拦，但我们终久不能把它完全从人性中铲除掉。

一个聪明的读者，在披阅这些神异的历史家的记述时，往往容易说，"这类怪异的事情从来不曾发生于我们这个时代，这眞是奇怪的。"不过古往今来的人都是好撒谎的；这并不是什么稀罕事。对于这个弱点，你一定见过许多例证。你一定常听到人们开始喧嚷许多这类奇异的事情，不过这种传说在被一切聪明人加以藐视以后，就是俗人们终久也把它们抛弃了。你可以相信，那些传遍远近的著名的谎言，也是由同样根源来的。不过它们因为播种在较适当的土壤以内，所以它们最后就成长为神怪事情，和它们所叙述的几乎相近。

那个曾经一度有名现在被人忘却的伪先知亚历山大曾经施行过一个聪明的权谋[1]，他把他的第一幕骗术演在帕夫拉贡尼亚(Paphlagonia)；据路绅(Lucian)告我们说，那地方的人民是极端愚蠢的，任何荒谬的骗局他们都会信以为眞。在远地方，那些信心不很坚定的人，虽然觉得这事值得考察一番，但是他们也沒有机会来接受较可靠的消息。那些故事传到他们那里时，就已经因为许多情节愈形扩大了。傻子们努力来宣传那种骗术，至于聪明而博学的人们多半只是非笑其荒谬，却也不肯来寻求明确的事实，来明白

[1] 这个假先知生于2世纪初。他散布流言说，亚波罗之子要重来世上。并且把一条小蛇装在鸡蛋内置于 Aesculapius 庙的基础下。嗣后他又骗人说，那位神灵又要来临，因而他又使一条驯服的蛇戴上假的人头，绕在他的周围。他借种种骗术，赚了许多钱——译注。

地加以反驳。因此，上边所述的那个欺骗者就可以借机在他那些无知的帕夫拉贡尼亚人以外，竟然在希腊哲学家和罗马显贵者之间找到信徒。不但如此，他竟然能引动那位明王马克·鄂虑黎(Marcus Aurelius)的注意，使那位皇帝照他的伪预言来进行军事。

在无知的人民之间来发起骗局，是很占便宜的，所以即使在那个骗局太明显而不为一般人所相信时（这事虽然是不常见的，但偶尔也有），它也可以在辽远的地方来蒙蔽人；反过来说，它的第一幕如果演在素以艺术和学问著称的城市内，它就远没有那样好的机会。这些野蛮人中的最无知最野蛮的人们把这些消息带到外国去。他们的国人又不是闻见很广的，也没有充分的声望和权威足以反驳和打倒那种骗局。因此，人们的爱好稀奇的心向就有充分的机会可以表现出来。因此，一个荒谬的故事虽在它的发生地被一般人所推翻以后它还能在几千哩以外被人认为是真实的。但是亚历山大如果卜居于雅典，则那个以学问著称的城市内的哲学家一定会立刻在罗马全国把他们对此事所抱的意见发表出去。他们的意见既然有那样大的权威，而且又加上理性和雄辩的全部力量，他们一定早已把全人类的眼光完全启开。诚然，路绅在偶然经过帕夫拉贡尼亚时，曾有机会来尽这种有益人群的职务。但是我们虽很希望每个亚历山大都遇见一个路绅来揭露他的骗局，可是这事情究竟是不常见的。

此外还有第四种理由也可以减少神怪事情的权威。即在那些未经人公然揭穿的神奇事情方面，任何一种证据也都有和它相反的无数的证见，因此，不止神奇事情本身能消灭证人的信用，而且那个证据也能消灭自己。为把这一点阐明起见，我们可以说，在宗教的事体方面，凡差别的都是相反的，而且古罗马、土耳其、暹罗和中国等国的宗教，一定不能统统建立在任何坚固的基础上。这些宗教（它们都充满神迹）中任何一个所实现的各个神迹，其直接目

的都只在于建立起那个神迹所属的那个宗教来，因此，它也有同样力量（虽然较为间接）来消灭其他任何体系。它如果能消灭一个敌对的体系，则它同时也就消灭了那个体系所依以建立的那些神迹的信用。因此，各个宗教中一切神异正可以认为是各种相反的事实，而且这些神异事情的证据，不论强弱，都是互相对立的。按这种推论方法说来，当我们相信穆罕默德或其继承者的神迹时，我们所根据的只有少数野蛮的阿拉伯人的证据；而在另一方面，则李维（Titus Livius）、扑鲁塔克（Plutarch）、塔西佗（Tacitus）以及希腊、中国、天主教中一切教主和证人，又都各各叙述其宗教中的神迹；所以我们在观察这些人的证据时，我们应该权当他们是叙述穆罕默德的神迹，权当他们用明白的话语断然地反驳了它，一如其断然地相信自己所述的那种神迹似的。这个论证似乎是过于玄妙而细微的，不过实际上它也只仿佛像一个裁判官的推论。如果有两个证人控告某人有罪，同时又有两个证人确说，在对方所说"那种罪过发生的时候"，那个人却在600哩以外，则某个裁判官便会假设，前两个证人的根据被后两个证人的证据推翻了。

在一切世俗史中，经过多方证实的神迹，莫过于塔西佗所报告的维斯扑绅（Vespasian）的那个神迹。据说，这位皇帝在亚历山大港曾用其唾液治疗好一个瞎子，而且他的足一触动一个拐子，那个拐子也就治好了。据说，他施行这两次治疗，是遵着塞洛庇神（Serapis）的预示，那位神灵曾经吩咐那些人到那位皇帝那里，接受这些神奇的治疗。这个故事，我们可以在那位名史家的著作中看到[①]。在这里，各种情节似乎都给这个证据加了一种力量而且现在如果有人愿意给这个久已打破的迷信加强它的证据，那他正可以借雄辩和论证的一切力量，把那些情节扩大起来。那样伟大

---

① 见塔西佗：《历史》，第5卷，第8章。Suetonius 在其《维斯扑绅传》（Vita Ve3pasian）内也有相近的叙述。

的一个皇帝，又严肃，又可靠，又年高，又诚实，而且他在一生中和他的朋友同廷臣也只是照寻常的样子来谈话，并不曾装出奇特的神圣气概，如亚历山大和狄米特里（Demetrius）那样。至于那个史家，又是和那位皇帝同时的一个作家，他素以坦白和忠实见称，而且他在一切古人中或者是最大和最明敏的一个天才。他是完全不受"轻信"所影响的，所以人们竟然有相反的控诉，说他不信神明，妄加亵渎。至于他在叙述这件神迹时所根据的那些人，我们也可以猜想他们是富于判断，诚实不欺的；他们是亲眼见过那种事实的，而且他们在法洛维家族（Flavian Family）失掉了皇权，不能给他们以撒谎的报酬以后，才来证实他们的证据（无论如何，在场的人都分明知道，后人对于他们的撒谎并不给任何奖酬）。此外，我们如果再说，这些事实是被人共见共睹的，如人所述的那样，那我们看到，对于这样彰明较著的一种虚妄事情，再沒有比此更有力的一个证据，来证实它了。

雷茨主教（Cardinal de Retz，法国教士，生于 1614，死于 1679）也叙述过一个可纪念的故事，那个故事也颇值得我们来考察。当那个权谋的政治家逃到西班牙，以求避免其仇敌的杀戮时，他曾经过亚拉公（Arragon）京城萨拉哥萨（Saragossa）。他在那里一个礼拜堂内，有人就指给他一个人看。那个人曾在那里当了 7 年守门人，凡瞻礼过那个教堂的市民都知道他。多时以前，人们见他缺了一条腿，不过他在把圣油抹在那个残肢上以后，他又恢复了那条腿。那个主教向我们确说，他见那人有两条腿。那个教堂内的全体僧侣都曾把这个神迹加以证实；他又请求全体市民来证实此事，结果那个主教看到，他们都因为热心奉教统统相信这个神迹。这个叙述故事的人和那个假设的怪事也是同时的，他的为人是不轻信的，不放荡的，并且是一个天才。这个神迹是很特殊的，很难容人假造，而且证人又很多，全体都有几分亲眼看见他们

所证实的这件事。不但如此，而且最能增加证据的力量，使我们倍觉惊异的，乃是，叙述这个故事的那个主教似乎并不相信这事，因此，我们也不能猜想他参与过这种神圣的骗局。他很合理地认为，要驳斥这类事实，我们无须乎有条有理地来驳倒它的证据，不必搜寻产生此事的一切欺骗和轻信的情节，来证明它的虚妄。他知道，在距离稍远的时间和地点，我们通常就不能搜寻到一切作伪的情节；因此，即使某人亲自在场时，他也很难以做到这一层，因为人类大部分是迷信的，无知的，狡滑的，欺诈的。因此，他就如一个正确的推理者似的断言说，这样一个证据使人一看就看出它是虚假的，而且任何人类证据所拥护的一个神迹，只是供人嘲笑的资料，而非辩论的题目。

关于个人所发生的神迹，为数最多的，莫过于近来法国人们盛传的巴黎方丈(Abbé Paris，法国神学家，生于 1609，死于 1727)墓上所发生的那些神迹。巴黎方丈是一个著名的詹森派，关于他的圣洁，人民是久已受了欺骗的。人们到处传说，那个圣墓有大的神力；类如治疗疾病，使聋者复聪，瞽者复明，乃是寻常的事情。不过最奇特的地方乃是：在这样一个开明的时代，在现今世界上这样一个卓越的舞台上，许多神迹竟然能在眞诚可靠的裁判者面前当地立刻证明出来，被声名显赫的多数证人证明出来。还不止此，这些神迹的记载还被印行出来，分散在各地。耶稣教派虽然是被官吏所保障的一个学者的团体，而且和那些神迹所赞助的那些信仰是死对头，但是他们也不能有条有理地加以驳斥，或把它们的眞相揭穿。我们在什么地方能看到有这样多的情节凑在一起来证实一件事实呢？要想反对这样云涌般的证人，我们除了根据他们所述的事情的绝对不可能性，或神秘的性质以外，还有别的方法么？在一切明智的人看来，就只一样，也就足以成为充分的反驳了。

我们能因为有些人类的证据在一些情节下（类如在它叙述菲

利贝或法沙利亚战争时)有绝大的力量和权威，就断言说，一切人类的证据在一切情节下，都有同样的力量和权威么？假定凯撒党和庞培党各各都声言他们在这些战事中是胜利的，而且各党的诸历史家都一致记述自己的党是胜利的；那么，我们生活于千年之后的人如何能决定他们的是非呢？希罗多德（Herodotus）或扑鲁塔克(异教徒)所记载的神迹，同马里亚纳(Mariana)、比德(Bede,基督教徒)或任何僧侣历史家所记载的神迹，其间的矛盾正是一样有力的。

一个聪明人对拍合于报告者的情感的任何报告，总是存疑的，不论那个报告是来赞扬自己的国家，自己的家庭，或报告者自己，也不论它是在别的方面能拍合他的自然的倾向和天性。但是要当一个从天上来的使者、先知、和大使，那种诱惑不是大过别的一切诱惑么？谁不愿意冒万险，经大难，以求来充当这样崇高的一个角色呢？而且一个人如果因虚荣心和狂热想像力的帮助，使自己先相信了自己，认真地将无作有，他还能不决心利用虔诚的骗术来拥护那样一个神圣而有价值的事业吗？

在这里，星星的火花会燃成最大的火焰；因为燃料常常是准备好的。贪听消息的耳朵和张目注视的民众，往往不经考察就贪婪地接受了凡能拍合其迷信、助长其惊异的任何消息。

我们不是看见在各时代有许多这一类的故事在一产生出来就被人揭穿了，驳斥了么？我们不是看见有更多的故事曾传遍一时，以后就消沈了，被人忽略，被人忘记么？因此，在遇到这一类传闻散布时，解决这类现象的方法是很明显的；我们正可用“轻信”和“欺骗”那两个人所共知的自然原则来解释它，而且我们这种判断是合乎有规则的经验和判断的。难道说，我们不求助于这种自然的解释，而允许最确定的自然法则被神迹所破坏么？

对任何私家历史甚或公家历史的荒谬事实，不用说，即在人们

所传说的那个事实的发生地，我们也很难把它揭穿出来；至于发生此事的地点如果稍为远一点，那更是困难了。一个法庭虽有莫大权威，虽然侦察准确，虽然判断得当，他们也有时茫然不知所措，不能分辨出最近发生的行动是真是假。但是我们如果信托普通争论和口角方法和流言，那我们永远不会得到结果，尤其在人们的情感有所偏袒时更是如此。

在新的宗教方生之初，聪明而博学的人们往往觉得那事无关重要，不值得注意。可是到了后来，他们纵然愿意揭穿骗术，以提醒受骗的群众，但是时机已经过去了，而且能揭露此事的那些记载和证据已经消灭了，不可挽回了。

因此，要想揭穿这类事情的虚妄，我们并没有别的方法，只能根据报告者的证据本身所推求出的那种方法；这些方法对聪明而有学识的人虽是很充足的，但是它们是过于精致，不容易被俗人所了解的。

总括起来看，我们可以说，任何神迹的证据从来连"可然性"的地步也达不到，至于证明的地步，那更是达不到的。我们纵然假设它可以成为证明，但是它仍然会被另一个证明所反对；那另一个证据正是由它所努力确立的那种事实的本性中推出来的。使人类证据得到权威的，只有经验，但是同一经验又使我们相信自然法则。因此，这两种经验如果相反起来，那我们没有别的方法，只能由这一个经验中减去另一个经验，而且我们不论接受那一面意见，我们的确信程度也只能同所余的力量相应。但是按照我们在这里所解释的原则说来，在通俗的宗教方面，两相抵消之后，就等于它完全消灭了；因此，我们就可以确立一个公理说，任何人类的证据都没有充分的力量来证明一个神迹，使它成为任何宗教体系的一个正当基础。

但是我虽然说，我们并不能证明一个神迹，使它成为任何宗教

体系的基础,不过我这个话也有一层限制。因为我承认,在别的情形下,也竟可以有神迹,也竟可以破坏自然的寻常途径,而且它们也竟可以被人类的证据所证明,——虽然我们在全世界的史书中或者找不到这样一回事。假定方言不同的各国的一切作者都一致记载说,在 1600 年 1 月 1 日以后,全地球上有 8 天整个是黑暗的;又假定这个奇事的传说在民间还是很有势力,家喻戸晓;假定由外国归来的一切旅客都给我们带来同样传说,而幷无丝毫的差异或矛盾,——在这种情形下,我们现在的哲学家不但不应怀疑此事,而且应该认它是眞实的,应该来考察这件事情所以发生的原因。自然的衰落、损坏和解体这件事,我们很可以借许多类似情节来证明它是可然的,所以任何现象只要有趋于此种灾祸的倾向,都是人类的证据可以证明的——如果那个证据是普遍的而且一律的。

但是我们如果假定,一切历史家在写英国史时都一致记载说,在 1600 年 1 月 1 日,伊丽莎白女王 (Queen Elizabeth) 死了;而且在她死前和死后都曾被医生和廷臣所见(这种情形,在像她这类身分的人,是一件寻常事),而且她的继承人也被国会承认了,正式宣布了;可是她在葬埋了一个月以后,忽然又出现了,复了位,幷且又统治了英国 3 年之久——如果他们这样记载,那我可以自白说,我所惊异的只是:那么多的奇特情节如何会凑合在一块,可是我一定沒有丝毫倾向来相信这样神奇的一件事。我对于人所说的她的死亡和与此相伴的许多公共情节,也幷不怀疑,不过我要确说,她的死是假的,那种死在实际上既不是眞的,也不可能是眞的。你或者会反对我说,这事情也太难做假,而且在这样一件重要的事情方面来欺骗世人,那几乎是不可能的;你或者还会说,那个著名的女王是有智慧的,是有坚强判断力的,而且她也不能由这样可怜的一个伎俩得到任何利益。这些情节自然都可以使我惊异,但是你

这种反驳仍然无效。我仍然可以答复说，人类的欺诈和愚痴乃是一种寻常的现象，所以我宁愿相信这些最奇特的事情只是起于他们的共同作伪，而不承认自然法则会这样显著地被破坏了。

但是你如果把这种神迹归于任何一个新的宗教体系，那我们也可以说，人类在一切时代既然都常被那类可笑的故事所欺骗，所以单单这种情节就足以充分证明其欺骗，而且这种情节不只可以使一般有见识的人来排斥此种事实，并且还可以使他们不经考察就来排斥此种事实。在这里，人们虽把那个神迹归之于神明，而且那个神明在这种情形下是全能的，但是这种事情却不能因此成为有几分可然的；因为我们并沒有别的方法可以知道这样一个神明的各种属性或动作，我们只能借我们在自然途径中所经验到的“他”的那些产品，来知道他的属性或动作。这又使我们复返于过去的观察，使我们不得不比较研究，看看还是人类的证据常常违反事理呢，还是神迹常常破坏自然法则呢？并且看看那一种例子是较为可能的，较为可然的呢？在宗教神迹的证据方面，比在别的事实的证据方面，违反眞相的事情既然是较常见的，这种情节就大可以减弱前一种证据的权威，并且使我们下一次总的决心，不再来注意它——不论它有什么冠冕堂皇的饰词。

培根勛爵(Lord Bacon)似乎奉行过同样的推论原则。他说：“对于自然中一切妖异，一切怪胎或怪物以及一切新奇反常的事物，我们都应加以搜集，给它们做成一部特殊的记载。不过我们在作此工作时，必须有极其严格的考察，免得离了眞相。最重要的是，凡和宗教稍有关系的一切叙述，我们都可以认为是可疑的，就如李维(Livy)所记载的那些怪诞的事情。就是在自然幻术或炼金术一类的作者方面，或在一切爱造谣爱作伪的一切作者方面我们对于他们的记载也应一样怀疑。”(见«新工具»2卷，箴言29)。

这里所述的这种推论方法，我是很喜欢的，这种方法正可以驳

倒基督教的那些危险的朋友或乔装的仇敌，因为他们正想借人类理性的原则来拥护基督教。我们的最神圣的宗教是在信条上建立着的，并非是在理性上建立着的。我们如果使基督教来经受它所经不起的试验，那正足以揭露它的弱点。为阐明这一点起见，我们可以考察圣经上所叙述的那些神迹。为使我们不至迷失于太广的范围内起见，我们可只就摩西五经所记载的那些神迹说。我们可以按照这些自命的基督教徒的原则，来考察这些记载，我们可以认它们不是上帝自己的语言或证据，只认它们是世俗作家和历史家的作品。在这里，我们首先看到，这部书是由一个野蛮而无知的民族提供给我们的，它是在他们更野蛮的时候写的，而且写的时候多半是在所叙述的事实发生了好久以后，而且所记载的事实又不曾被一致的证据所证实，而且它们只仿佛是各民族记载其起源时所述的那些荒诞的事实。其次，在读了这部书以后，我们又看到其中充满了许多怪异和神迹。它记载着完全同现在不一样的世界状况和人类状况；它记载着人类由这种状况降落下来的事实；他记载着将近千岁的人类的年龄；它记载着洪水毁灭了世界的那种事实；它记载着上帝曾经任意选了一个他所钟爱的民族；它记载着与作者同国的那些人民；它记载着他们曾借最惊人的神迹使他们脱出羁绊。我希望任何一个人把他的手置在他的胸前，并且在认眞地思维之后来公开宣称，他是否以为这样一个证据所支持的这样一部书，是假造的，而且此书之为假造是否比它所叙述的一切神迹还要奇特，还要神异。我们如果想按照上述的可然性的尺度来信受它，那此书之为假造必须比其所叙述的神迹还不可想像，才能被我们所信奉。

在神迹方面所说的那些话，也可以完全照原样，把它们实用在先知的预言方面。实在说来，一切预言都是眞正的神迹，而且人们所以能认预言是任何默示的证明，也只是因为它们是神迹。预言

未来如果不是人性的能力所不能及的一件事，而人们如用任何先知预言来证明来自上天的神圣使命或权威，那就很荒谬了。因此，总括起来，我们可以断言说，基督教不只在一开始是带有许多神迹的，而且即在现在任何有理性的人离了神迹也不能相信它。只有理性并不足以使我们相信基督教的真实；任何人如果受了“信条”的鼓励来相信基督教，那他一定会亲身体验到有一个继续不断的神迹，这个神迹会推翻他的理解中的一切原则，并且使他来决心相信最与习惯和经验相反的事情。

第十一章　特殊的天意和来世的状况

我近来同爱好怀疑主义僻论的一个朋友谈过一次话。谈话时，他所提出的许多原则虽是我所绝不同意的，但是它们既然似乎很奇怪，且和我在此书中的全部推理连锁有关，所以我要在这里尽记忆所能及的范围把它们照原样抄录下来，以求读者的判断。

在我们谈话之初，我就对于哲学所特享的好运气很表示羡慕。哲学之需要完全的自由甚于它需要别的特权，而且它所以能够繁荣，多半是因各种意见和辩论可以互相自由反对。恰好它的出生正在于爱自由尚容让的一个国家，一个时代；而且它的最狂妄的原则也不曾受过任何教条、任何官许、任何刑法的限制。因为除了普洛泰高洛斯(Protagoras)的放逐和苏格拉底的毒死而外(后边这件事实还有别的动机)，我们在古代历史中几乎找不到任何一种顽固妒忌事例，如现在世人到处所传染的那样。伊壁鸠鲁安静地和平地在雅典活到高龄，至于伊壁鸠鲁派还又得到祭司的身分，在雅典人那个久已确立的宗教中最神圣的祭礼时，他们还可以在祭坛上来行祭典①。至于罗马皇帝中最聪明者② 还对各派哲学家，平均给以年金或薪俸，以收公家提倡之效。我们很容易想到，在哲学的幼小时期，这种照顾是很必要的，因为我们一反省就可以看到，即在现在，人们虽认它已是结实的、健壮的，可是它还很难经受起险恶的天气和向它吹来的毁谤和杀戮的暴风。

我的朋友说，你所羡慕的哲学的这种好运气，似乎是自然的结

---

① 见 Luciani:《对话集》(Symp)和《拉比泰人》(ai Lapitai)。

② 见 Luciani:《太监论》(Eununchs)，又见 Diogenes:《哲学家传记集》。

果，而且在各时各地都是不可免的。你所抱怨的并且以为有害于哲学的这种顽强的偏执，实在是哲学的子嗣，它和迷信结盟以后，就完全不顾它母亲的利益，变成了她的最难化解的仇敌和杀戮者。在世界的初期，人们想像不到现在引起狂烈争辩的宗教中那些思辩的教义。那时候的人民因为完全不识文字，所以他们的宗教观念也只适合于他们的微弱的理解，而且他们的神圣教条也多半成立于传统信仰的故事，而不成立于争论和辩难。至于哲学家的新的怪论和原则，一开始它们虽然也使人感到惊慌，可是这种惊慌过去以后，古代这些教师们似乎一向和确立的迷信处于极其谐和之中，而且他们和迷信平均领有了人类；哲学家领有了博学而聪明的人们，迷信则领有一切俗人和文盲。

于是我就说道，你似乎完全忽略了政治而不谈它，而且你似乎从未假设，一个聪明的官吏可以合理地戒备某些哲学的教条——如伊壁鸠鲁的那些教条。我所以说伊壁鸠鲁的教条是应当戒备的，乃是因为它否认有神圣的存在，因而否认有天意和来世，因而使道德的维系力大为涣散，因而又使人们假设它们是有害于文明社会的平安的。

他答复说，我知道，事实上，这些杀戮在任何时代，都不曾起于平静的理性，也不是因为人们经验过哲学的有害的影响；它们之所以发生完全是由于情感和偏见。但是我或者可以进一步说，那时的进谗者如果在人民面前把伊壁鸠鲁控告了，他或者容易为他自己辩护，或者可以证明，他的哲学原则和其反对者的原则是一样有益的，——虽然那些反对者以极大热忱，把他暴露在公众的憎恶和妒忌之前。假如我能这样说，那又该怎样办呢？

我答复，如果是这样，那我希望你在这样一个特别的题目上把你的辩才逞露出来，发表一篇拥护伊壁鸠鲁的演说。这样，你的演说纵然不能说服雅典的暴民（如果你承认那个文明古城中也有暴

民），或者可以说服那些较富有哲学思想，并估计可以了解他的论证的听众。

他又答复说，在这些条件之下，这件事不难做到。如果你愿意的话，那我可以暂时把我当做一个伊壁鸠鲁，把你当做雅典人民，并且向你发表一篇雄辩。我相信我的雄辩足以使全体人民投我的票，而不至有一人投反对票来满足我的仇敌的恶意。（原作人民一定会用白大豆装满了缶，而不留一个黑大豆来满足我的仇敌的恶意——按希腊人古时是用大豆投票的，如毕达哥拉斯劝其门徒免用大豆，就是诫其勿参政之意）。

好罢，就请你照这些假设往下说罢。

诸位雅典人啊，我来此处，是要在诸位的集会中把我自己在我的学院中所主张的教条，加以辩正，但是我看到，我自己乃是被狂怒的反对者所攻击非难，而不是同平静而不动感情的一些研究者在一块推论。诸位的心思是该用在公共幸福和社会利益的问题上的，现在却是把它们旁用在思辩哲学的研究上了；而且诸位已经使这些庄严的（但是或者无用的）研究，来代替诸位的较寻常较有用的本业了。不过我总要尽我自己的能力来防止这种精力的滥用。我们在这里且不争论世界的起源和结构。我们只来研究，在何种范围内，这类问题是和公共利益有关系的。如果我能使诸位相信，这类问题和社会的和平、政府的安全概无关系，那我希望，诸位可以立刻把我们遣回学院，使我们在那里得以从容考察那种最崇高而又最思辩的哲学。

宗教的哲学家不满意祖先的传说和僧侣的教义（这些我都是相信的），所以他们就纵容他们的粗鲁的好奇心，来试探他们在何种范围内可以把宗教建立在理性的原则上。他们这样努力的结果，反而刺激起人们在精细考究时所自然生起的那些怀疑，却不曾把它们消释了。他们用最庄严的辞藻来描绘宇宙的秩序、美丽和聪

明的设计。于是他们就进而问道，这样光荣的智慧的表现是否可以由原子的偶然会合而来，而且所谓偶然的机会是否可以产生出最大的天才所惊羡不已的宇宙。这种论证是否正确，我不在这里加以考察。我愿意承认这个论证正有我的反对者同控诉者所期望的那样坚牢。我只愿意根据他们的这种推论来证明，这个问题是完全属于思辨方面的，而且我在我的哲学的研究中否认天意和来世时，我不至把社会的基础颠复了，只是提出了他们也不能不承认的一些原则——那些原则即就他们的论点而言，他们也必然承认是坚牢的，满意的，如果他们的推论能首尾一贯的话。现在我只要能证明这一点，那就够了。

诸位控诉者啊，诸位已经承认，神圣存在(我毫不怀疑这一层)的主要论据或唯一论据是由自然的秩序推出来的，而且诸位以为，在分明有标记来表示出智慧和设计的地方，要把它的原因归之于机会，或盲目而没有指导的物质势力，那是妄诞的。诸位承认，这是由结果到原因的一种论证。根据作品的秩序，诸位就推断说，工人一定有设计和预想。如果诸位不能阐明这一点，则诸位承认，诸位的结论是错误的。此外，诸位也并不妄想在自然现象所能许可的范围以外，来建立诸位的结论。这都是诸位所许可的。请诸位看看这种结果如何。

当我们根据结果来推测任何原因时，我们必须使原因和结果适成比例，而且我们所归于原因的各种性质只限于恰能产生那个结果所需要的，在此以外，我们绝不许妄认它有别的性质。一个十盎司重的物体在天秤上被举起后，就可以证明在另一头可以平衡它的那个法码是重于十盎司的，但是却不能给我们任何理由，使我们说那个法码重于百盎司。我们给某个结果所找出的原因如果不足以产生它，那我们或则抛弃那个原因，或则给它加上必需的一些性质，使它和那个结果有了正确的比例。但是我们如果说它除了

必需的性质以外还有别的性质，或者说它可以产生出别的结果来，那我们只是任意瞎猜，并且沒有任何理由和根据，就妄来假设有各种性质和能力。

在我们所推寻出的任何原因上，都可以适用这个规则，不论这个原因是蠢然的无知的物质，或是有理性有智慧的实有。如果原因只能借结果被我们所知晓，则我们在原因上，除了产生此结果所必需的性质以外，再不能妄加别的性质；而且按照正确的推论规则，我们并不能再由这个原因返回来，在我们知道此原因时所凭借的那些结果以外，再推断有别的结果。一个人在只看见蔡克斯(Zeuxis)的图画以后，无论如何不能知道，他还是一个雕刻家或建筑家，无论如何不能知道，他在石头和大理石方面也和在颜色方面一样是名手。他的才能和趣味是表现在我们面前这个特殊的作品上的，我们可以确实断言，这些都是那位艺术家所具有的。原因必须和结果适成比例，而且我们如果使它恰好和结果精确地成比例，那我们绝不能在其中见有任何别的性质，使我们据以进一步来推断它还有别的设计或动作。那一类性质一定不只是产生我们所考察的那种结果时所需要的性质，而是已经超过那些性质了。

我们纵然承认，诸位神灵曾创造了宇宙的存在或秩序，我们也只能说，他们恰好只具有他们作品中所表现的那种能力、智慧和仁慈，但是我们却不能在此以外更有所证明，——除非我们求助于夸张和谄媚，来补充推证和推论的不足。在当下，我们看到有什么痕迹可以表示出某种属性来，而我们只能在所见到的范围內来断言，这些品德是存在的。要说还有别的属性，那只是一种无根据的假设；至于要说，在某种辽远的地方或某个悠远的时期，这些属性曾有或将有更灿烂的表现，而且曾有或将有更适于这些想像中德性的一种宇宙的鸿图；那更是一种无根据的假设。我们绝不能由作为结果的宇宙升到作为原因的鸠壁特，并且再由此原因降下来推

断出别的结果来。这样，我们就是以为只有现在这些结果还不足以完全表现我们所给与那位神灵的那些光荣的属性。关于原因的知识既然只是由结果来的，所以它们必须恰好互相适应。而且不论果或因都不能指示出别的东西，也不能成为任何新推测和新结论的基础。

诸位在自然中找到一些现象，诸位就找寻一个原因或创造者。诸位想像自己找出了他。随后诸位又爱上了诸位脑中这个子嗣，所以诸位就想像他一定还产生了比现在的事物状况更伟大更完美的一种景象，现在的事物状况是那样充满了灾患和纷乱的。诸位忘掉了这种无上的智慧和仁慈完全出于想像，或者至少说在理性中是沒有基础的。诸位忘了，诸位幷沒有什么根据，可以在他在其作品中所实在施展出、表现出的性质以外，再赋与他以别的性质。诸位哲学家啊，诸位要让诸位的神灵适合于现在的自然现象才是。诸位不要妄想来用任意的假设把这些现象变化了，使它们适合于诸位极愿归于神灵的那些属性。

雅典人啊，当诸君的威望所支持的，僧侣和诗人谈述在充满了罪恶和灾患的现世界以前久已存在的那个黄金时代或白银时代时，我是很专一地、很恭敬地静听他们的。但是哲学家既然自夸是忽略了权威而专来培植理性的，所以当他们作同样的谈话时，我对他们就不能同样谄媚屈从和虔诚恭敬了。我问他们说，谁把他们带到天界里？谁把他们请到诸神的会议内？谁向他们把命运之书打开？谁使他们鲁莽断言说，他们的神灵在现实的情况以外曾经实行过或将来要实行任何别的计划呢？如果他们告我说，他们之往上推想，或是凭借于理性的逐渐上升，或是凭借于由果及因的推测，那我仍然可以说，他们仍是借想像的翅膀来帮助理性的上升的。否则他们不会变更他们的推断方式，来由原因推出结果；否则他们便不会谬想比现世界更完美的一种产品，才能较合于所谓神灵的那

一种完美的实有，否则他们便不会忘掉，他们并沒有理由，在现实世界所有的完美属性而外，再给这些天神以别的完美品德。

因此，我们虽然枉费辛苦解释自然的恶劣现象，挽救诸位神灵的光荣，可是都是白费的，因为我们不得不承认，现世界上所充满的那些罪恶和纷乱都是实在存在的。人们又告诉我们说，鸠壁特的权力和仁慈所以受了限制，使他不得不把人类或一切有情都造得那样不完美，那样不幸福，唯一的原因只在于物质有一种顽强而不可克服的性质，或在于他必须遵循概括的规则，或者因为有别的原因。由此看来，他们已经预先假设了这些属性（权力和仁慈）是最大的了。根据这个假设，我也可以承认，这类猜想或者可以似是而非地解释恶劣的现象。不过我仍然要问：为什么要预先假设这些属性，或者为什么要在结果中所实际呈现的性质以外，再给原因以别的性质呢？这些假设诸位既然也知道不免是完全想像的，而且我们在自然中并不能给它们找寻出任何踪迹来，那么诸位又为什么煞费脑汁，借这些假设来辩护自然的途径呢？

因此，我们必须把宗教的假设只看做是解释宇宙中有形现象的一种特殊的方法；不过一个正确的推理者从不会在任何一个特殊例证中，妄图根据这个假设来推测任何事实，或把现象变化了，或在其上有所增益。如果诸位觉得，事物的现象可以证明这些原因，那关于这些原因的存在，诸位也不妨有一种推测。在这种复杂而崇高的题目方面，人人都可以尽量自由地来有所推测，有所论断。不过诸位必须停在这里。如果诸位返回来，根据诸位所推求出的原因来断言说，在自然中，有别的事情曾经存在过，或将要存在，并且以为这种事实可以较充分地表现出特殊属性来，那我必须警告诸位说，诸位已经离弃了现在这个题目方面应有的推论方法，而且在结果中实际所表现的属性以外，诸位又给原因加上了别的一些属性。否则诸位只要稍有常识，稍懂规矩，万不能在结果之上

加一些东西，以便使它更能表现原因的完美。

那么我在自己学院中所教人的那种教条，或我在自己花园中所考察的那种教条，究竟有什么可以取憎于人的地方呢？诸位在这个丝毫不影响良好风俗的安全同社会的秩序及和平的问题上，果然看到有什么祸根呢？

诸位说，我不承认有一个神灵，不承认有一个崇高的管理世界者来指导各种事情的进行，并且在人类的事业中，来用恶名和失意惩罚恶人，用尊荣和成功奖励有德的人。不过我实在沒有否认事情的进程，这种事情各个人在考察之后都是可以明白看到的。我承认，在现世的事物状态中，德性比罪恶可以使人较为心安，而且较受世人的欢迎。我也明白，按照人类过去的经验说来，友谊就是人生的最大的愉快，而且中和就是平静和幸福的唯一源泉。我对于德性的生活和罪恶的生活，并不曾等量齐观，我分明知道，在一个沒有偏见的人看来，各种利益都是在有德者一方面的。我们纵然承认了诸位的一切假设和推论，诸位还有进一层的说法么？诸位诚然告我说，事情的这种安排是由智慧和设计来的。但是不论这种安排是由何处来的，而我们的幸福或患难所依靠的这种安排本身仍是沒有变的，我们的立身处世所依靠的这种安排仍是沒有变的。我也仍和诸位一样，仍然可以借过去事情所给我的经验，来规范我的行为。诸位或者说，我们如果承认有一个神圣的上天，承认宇宙中有崇高的分配的正义，那我就可以在寻常的事物途径以外，来期望善人得到较特备的奖赏，恶人得到较特设的刑罚。但是我在这里仍然看到我先前努力所发现的那种错误。诸位总是爱这样想：我们如果承认诸位所坚持的那位神圣的存在，诸位就会借诸位所给与诸位的神灵的那些属性，确实地由那种存在来推出一些结论，并且在所经验到的自然秩序中加一些东西。诸位似乎忘记了，在这个题目方面，诸位的一切推论都只能由结果推到原因；诸位似乎

忘记了，由原因推到结果的一切论证，都必然是一种荒唐的诡辩。因为诸位在原因方面所知道的，只限于诸位在结果中先前所发现的全部，而不是在其中所推测出的事情。

但是一个哲学家对这些虚妄的推理者当作何感想呢？这些推理者不以现在的事物状态是他们思维的唯一对象，他们竟然反转了自然的全部过程，使人生只成为将进于另一种状况的一种过渡阶段；他们认为人生只是一个门廊，它可以通到广阔而且别有天地的一所房屋；他们认为人生只是一个开场白，它的任务只是给一出戏剧作为引子，使它更加幽美，更见工夫。诸位试想，这类哲学家能在什么地方得来他们的神灵观念呢？那一定是从他们的幻想和想像来的。因为他们这种观念如果是由当前的现象得来的，那它万不会指向较进一层的东西，一定要恰恰同它们相适应。我们自然完全承认，神灵可能具有我们不曾见其施展过的一些属性，他们或者被我们所不能见其实现的一些行动的原则所支配。不过这仍是一种可能性和一个假设。除了我们所见为已经施展、已经实现的一些属性而外，我们并没有任何别的理由，来推断他有任何别的属性或行动的原则。

在世界上果然有一些标记，使我们根据它们来推断有赏罚的正义么？诸位如果给我一个肯定的答复，那我可以说，正义既在这里施行出来，那它就已经实现了。诸位如果给我以否定的答复，那我也可以断言说，诸位也没有理由把我们所谓正义诿于神灵。如果诸位居于肯定和否定之间，而说，诸神的正义现在只施行了一半，却未全部施行出来；那我可以答复说，诸位没有别的理由可以在现在所见的已施行出来的正义而外，再把它扩大。

雅典人啊，我对我的反对者就把我们的争论照下边这样简短的结束了。自然的途径是分明可以被我所思维的，也如它可以分明被别人所思维一样。我们所经验到的一串事情，就是我们规范

自己行为时的所依靠的大标准。在战场上或议会中我们并不能求助于别的东西。我们也不应当在学校中或密室中听别的讲说。我们的有限的理解虽然范围太狭，不足以供我们所钟爱的想像来驰骋，可是我们的理解虽想打破那些界限也是白费的。我们如果根据自然的途径来推论，并且推测有一个特殊的智慧的原因起初给了宇宙以秩序，后来又保持这种秩序，那我们就承受了一个既不确定而又无用的原则。它所以是不确定的，乃是因为这个题目完全在于人类的经验以外。它所以是沒有用的，乃是因为，我们这个原因的知识，既是完全由自然的途径来的，所以按照正确的推理规则说来，我们并不能由这个原因带一些新的推测返回来，我们也不能在普通所经验到的自然程序上加一些东西，来建立任何新的行为原则。

我看他结束了他的雄辩以后，就说道，你倒是善于运用古代煽动者的诡计。你先让我来代表雅典人民，结果你又接受了你知道我所素爱的那些原则，因而徐徐地得到我的欢心。但是我纵然承认你在这个事实的问题和别的事实的问题方面来用经验为我们判断的唯一标准；而我仍然相信，我可以根据你所求助的这种经验，来反驳你借伊壁鸠鲁的口说出的这种推论。如果你看见一个半完成的建筑，周围堆着砖、石、灰泥以及泥水匠的一切工具，你不能由结果推测说，它是一个有计划的工作么？你不能再返回来，由这个推测出的原因，在这个结果以外再来推测别的一些结果么？你不能由此推言，这所建筑将要完成，而且将要得到艺术所能加于其上的一切涂饰么？如果你在海滨见了一个人的足印，你就应当断言，一个人曾经在那里经过，而且他也留下那另一只足的印纹——虽然那另一个印纹由沙翻和水冲所涂抹了。那么，在自然的秩序方面，你为什么不采用同样的推论方法呢？你如果把世界和现在的人生只看做是一个不完全的建筑（我们可以由此推测出一个崇高的智

慧来)，而且根据不使一物有缺点的崇高神灵起首来辩论，那你为什么不能由此推测出一个较完美的设计，认为它在较远的时间或地点将要完成呢？这些推论方法不是恰乎相似的么？你根据什么借口来接受前一种推论方法，而排斥后一种呢？

他又答复说，这两种题目间的无限差异，就是我的结论前后不同的充分基础。在人类艺术作品和设计作品方面，我们可以由结果进到原因，并且可以由原因返回来，关于结果来形成新的推测，并且来考察它所经过的那些变化，或将要经过的那些变化。不过这个推论方法的基础在那里呢？它的基础分明是这样的：就是，人是我们凭经验知道的一种实有，他的动机和设计也是我们所熟悉的，而且他的各种计划和倾向(按照自然管理这个实有时所立的法则)，是有一种联系和照应的。因此，我们如果看到有任何作品是由人的技艺和勤劳产生出来，而我们又因为熟习那种动物的天性，就可以对于他将来要做的事，求得百十种推测，而且这些推测都是建立在经验和观察上边的。但是我们如果只根据一种作品或产品来认识人，那我们便不能照这样来推论；因为在这种情形下，我们既然只凭那种产品才能知道我们所给它的那些性质，所以那些性质并不能指示出进一层的东西来，也不能成为任何新推测的基础。沙上的一个足印在单独被人考究时只能证明，有某种和它相适合的形相把它产生出来；但是人的一个足印却又可以凭我们的经验来证明，或者还有另一只足也留下了足印——虽然它被时间或别的情节所涂抹了。在这里，我们由结果升到原因，又从那个原因降下来推测结果中的变化。但是这并不是把一串简单的推论继续下去。在这种情形下，我们包括了关于人这种动物的平常形相和肢体的百十种别的经验和观察，若非如此，则这种推论方法便应该被认为是谬误的或诡辩的。

我们在根据自然的作品而行推论时，则情形便和上述的不一

样。那个神明只借他的产品为我们所知，而且他是宇宙中唯一的实有，并不隶属于任何一种、任何一类，使我们可以由所经验到的那些种类的属性或性质，借比符作用来推测他有任何别的性质或属性。宇宙既然表示出智慧和善意来，所以我们也只可以推测有智慧和善意。宇宙既然把这些完美属性只表示出某种程度来，所以我们也只可以推测某种程度的属性，我们必须使所推测出的品德恰好同我们所考察出的结果相当。但照任何正确的推理规则说来，我们沒有权利来推测或来假设别的属性，或同一属性的较大的程度。我们如沒有进行这类假设的许可，那我们在直接观察到的现象以外，再不能由原因来进行辩论或推测结果中有任何变化。这个神明如果产生了更大的善事，那就证明他有更大的善意；他如果能够更公平地来施行奖赏和刑罚，那就证明他更顾虑正义和公道。在自然的作品上，我们如果凭想像给它们再加添一些东西，那我们同时就把自然的创造者的属性也加添了。因此，这些想像的增加既然完全不被任何理由或论证所证实，那我们就不能承认它们，只能认它们是猜测和假设①。

在这个题目方面，我们所以有错误，所以任意纵情有所猜想，其最大的原因，就在于我们默然使自己处于最高神明的地位，并且

---

① 概括地说来，我们似乎可以立一个公理说，任何一个原因如果只是借它的特殊的结果被人所认识，那我们万不能由那个原因来推测任何新的结果。因为能在前述结果以外来产生新结果的那些性质，比单产生前述结果（我们只假设由此结果得知那个原因）的那些性质，不是不一样，就是较高等，否则就是作用较广。因此，我们就没有任何理由来假设这些性质的存在。人们或者说，新的结果所以能产生出来，只是由于我们由起初结果所推测出的那种力量，继续作用着。不过这也并不能把困难免除了。因为我们纵然承认这一层（这一层是不常被人假设的），但是我们所假设的异时异地中这种相似力量（因为它是不能绝对相同的）的继续施展，乃是一种很任意的假设，它在我们所见的结果中并没有任何踪迹——可是我们对原因所有的一切知识原来还都是由这个结果来的。我们如果使推测出的原因精确地和已知的结果成比例（这实在是应该的），那它并没有别的性质，使我们根据它们来推测出别的新结果来。

断言，他在每一种情形下，也和我们处于他那地位时一样，也要遵守我们所认为合理的、可行的那些行为规则。不过自然的寻常途径已经使我们相信，差不多样样事情所依以进行的原则和公理，都和我们的不一样，而且除此以外，我们还分明看到，要根据人类的意向和计划来推论异于人类万分、高于人类万分的神明的意向和设计，那是最违反一切比论的规则的。在人性中我们经验到各种设计和心向有一种照应，所以我们如果在某种事情方面发现了某人的一种意向，那我们往往可以合理地根据经验来推测另一种意向，并且关于他的过去的或将来的行为求得一长串结论。但是在神明方面，这种推论方法是永远不能适用的。因为这个神明是那样辽远、那样不可思议的，他和宇宙中任何别的事物相似的程度，比太阳和蜡烛的相似程度还要小得多；他只是借一种微弱的踪迹或外形来表示出自己来，超过这个限度，我们就沒有什么根据可以给他以任何属性或美德。我们所想像的卓越的美德或者实际只是一种缺陷。纵然它是无以复加的一种美德，而我们在崇高的神明似乎未曾把这种“美德”充分施展在他的作品內时，遽然认他有那种美德，那也只近于谄媚和阿谀，而不近于正确的推论和健全的哲学。因此，世界上一切哲学和一切宗教（它只是哲学的一种），都不能使我们超出自然的寻常的途径，也不能在我们反省日常生活时所得的行为规范以外，再供给一些别的规范。我们并不能根据宗教的假设来推测任何新事实，也不能预见或预言任何事情，而且我们除了借实践和观察所知道的那些赏罚而外，我们也不能再希望别的奖赏，畏惧别的惩罚。所以我替伊壁鸠鲁所提出的答辩仍然似乎是很牢固，很满意的；社会上的政治利益同形上学及宗教方面的理论争辩，并沒有什么关联。

我答复说，还有一种情节，你似乎把它忽略过了。我虽然可以承认你的前提，却不能不否认你的结论。你断言说，宗教的教条和

推论在人生上“不能”有任何影响，因为它们“不应该”发生影响。但是你却不想，人们并不照你这样来推论，他们由神圣存在的信仰推得许多结论，并且假设，除了我们在自然途径中所见的赏罚以外，神明还另要加刑于恶，加赏于善。他们这种推论正确与否，那并沒有关系。但这种推论在他们生活和行为上的影响，必然是一样的——不论它错误与否。有人如果想把他们这种谬见解除了，而那些人或者算是高明的推理家，但是我却不能承认他们是良好的公民和政治家；因为他们使人们摆脱掉了感情嗜欲所应受的羁绊，而且在某一方面使人们更容易、更安全地干违犯社会的法律。

总而言之，我对于你那个拥护自由的概括结论，也许可以很赞同，不过我所以这样来赞同你，所凭的前提和你建立这个结论时所凭的并不一样。我想，国家应该容忍各种哲学原则，而且我也不曾见过，有任何政府曾经因为这样放纵的原故，致其政治的利益有所损失。哲学家一般并沒有大的热忱；他们的学说也不能十分迷惑一般人民。我们如果要限制他们的推论，那一定会危及于科学，甚或危及于国家，因为这样慢慢就可以在一般人所十分关心的那些方面准备好杀戮和压迫的道路。

我就继续说，关于你的主要论题，我似乎看见有一种困难。不过我现在只把这种困难提出来，并不深究它，免得陷于太细微精致的推论中。一句话说，就是我很怀疑，一个原因是否只可以借它的结果被我们所知（如你一向所假设的），一个原因是否能以十分单独，十分特殊，以至于和我们所观察到的任何别的原因或物象都不平行，都不相似。只有在我们见了两种物象恒常会合在一块时，我们才能由这一个推测那一个；假如所呈现出的结果是完全单独的，并不能归在任何已知的种类中，那我就完全看不到，我们关于它的原因能有任何猜想或推测。在这类推测方面，我们所能合理地依从的惟一指导如果只有经验、观察和类比，则结果和原因一定得同

我们所知道并且看见在许多例证中都会合在一块的别的结果和原因相似才行。我让你自己借反省来追求这个原则的结果好了。现在我只可以说，伊壁鸠鲁的反对者既然假设宇宙（一个十分单独而无偶的结果）可以证明神明的存在（同样单独而无偶的一个原因），所以在这个假设之下看来，你的推论至少是值得注意的。我承认这里有一个难题，就是，我们如何能由那个原因返回来推到结果，我们如何能由原因的观念来推测结果中有任何变化或增加。

第十二章 怀疑哲学

第 一 节

人们为证明神明的存在和无神论者的错误起见，曾经有过许多许多哲学的推论，在任何别的题目方面，都沒有过那样多的推论。可是最富于宗教性的哲学家们还在爭论，是否有任何人可以盲目到家，竟至在沈思冥想之后还是一个无神论者。这两种矛盾我们将如何加以调和呢？巡游骑士们在周历各处来扩清世上的毒龙和巨人时，他们对于这些妖怪的存在，是从不曾有丝毫怀疑的。

怀疑论者是宗教的另一个仇敌，他自然而然地激起了一切神学家和较严肃的哲学家的愤怒（这种愤怒是沒有来由的），因为我们还不曾见有一个荒谬万分的人物，在行动或思辩方面对于任何题目概沒有任何意见或原则。这就生起一个自然而然的问题来，就是，所谓“怀疑论者”是什么意思？而且我们能把这些怀疑的哲学原则推进到多么远的地步。

有一种先行于一切研究和哲学的怀疑主义，笛卡尔以及别的人们曾以此种主义谆谆教人，认为它是防止错误和仓促判断的无上良药。那个主义提倡一种普遍的怀疑，它不只教我们来怀疑我们先前的一切意见和原则，还要我们来怀疑自己的各种官能。他们说，我们要想确信这些原则和官能的眞实，那我们必须根据一种不能错误、不能欺骗的原始原则来一丝不紊地往下推论。不过我们幷不曾见有这样一种原始原则是自明的，是可以说服人的，是比其他原则有较大特权的。纵然有这种原则，而我们要是超过它再

往前进一步，那也只能借助于我们原来怀疑的那些官能。因此，笛卡尔式的怀疑如果是任何人所能达到的（它分明是不能达到的），那它是完全不可救药的。而且任何推论都不能使我们在任何题目方面达到确信的地步。

但是我们必须承认，这种怀疑主义在较中和的时候，我们正可以认为它是很合理的，而且它正是研究哲学的一种必需的准备，因为它可以使我们的判断无所偏倚，并且使我们的心逐渐脱离我们由教育或浅见所学来的一切成见。在哲学方面，我们必须从显然明白的原则开始，必须借小心而稳定的步骤往前进行，必须屡屡复检我们的结论，必须精确地考察它们的一切结果。这些方法，我们虽然只能借它们在自己的体系中徐徐前行、无大进步，可是只有借这些方法我们可以希望达到眞理，并且使我们的结果勉强可以稳定和确定。

还有一种怀疑主义是在经过科学和研究以后来的，在这时人们发现了他们的心理官能是绝对错误的，或是发现了那些官能在它们寻常所研究的那些奇特的思辩题目方面，并不能达到任何确定的结论。有一类哲学家甚至怀疑我们的感官，日常生活中的公理也受到同样的怀疑，正如哲学中和神学中那些最深奥的原则或结论似的。这些奇僻的教条（如果它们可以说是教条）既然被一些哲学家所主张，又被少数哲学家所反驳，所以它们自然引起我们的注意，使我们来研究它们所依以建立的那些论证。

在各时代，怀疑家都曾用过一些陈腐的论点来反对感官的证验。他们说，我们的器官在很多方面是不完全的、谬误的，例如桨落在水中就显得弯曲起来；又如各种物象在不同的距离以外就呈出不同的形状；又如把一眼紧挤时，就会看见双像，此外还有别的相似的一些现象。不过这些论题我现在并不加以深论，这些怀疑的论题只足以证明，我们不应当单独凭信各种感官，而应当用理性来

考究媒介物的本性、物象的远近、器官的方位，以便来改正它们的证据，以便使它们在它们的范围內成为眞理和虛妄的适当标准。此外还有反对感官的较深一层的论证，并不容易就照这样解决。

我们似乎看到，人类都凭一种自然的本能或先见，来信托他们的感官。我们似乎看到，不借任何推论（甚或几乎是在我们运用理性之前），人类就恒常假设有一个外在的宇宙，以为它是不依靠于我们的知觉，以为它可以独立存在——纵然我们以及一切有感情的东西都不在场或被消灭了。就是动物界也被这种信念所支配，而且在它们的思想中、计划中和行动中，都保持这种对外物的信仰。

我们还似乎看到，人们在信从这种盲目而有力的自然本能时，他们总是假设，感官所呈现出的那些影像正是外界的事物，他们从来想不到，前者不是别的，只是后者的表像。我们所见为白、所触为硬的这张桌子，他们相信它是独立于我们的知觉以外存在的，相信它是在能知觉它的心以外而存在的一种东西。我们在场，也并不能给它以存在，我们不在，也并不能消灭它。它把它的存在保持得齐一而完整，不论能知觉它、能思维它的那些智慧生物处于什么方位。

不过全人类这种普遍的原始的信念，很容易被肤浅的哲学所消灭。哲学教我们说，除了影像或知觉而外，什么东西也不能呈现于心中，而且各种感官只是这些影像所由以输入的一些入口，它们并不能在人心和物象之间产生什么直接交通。我们所看见的这张桌子，在我们往后倒退时，它就似乎变小了。不过在我们以外独立存在的那张桌子并沒有经过什么变化。因此呈现于心中的，沒有别的，只有它的影像。这分明是理性的指示。任何人只要一反省，就会相信，当我们说"这个屋"和"那棵树"时，我们所考究的存在，不是别的，只是心中的一些知觉，只是别的独立而齐一的一些事物在心中所引起的迅速变化的一些摹本或表像。

由此看来，理性的推论使我们不得不来反驳或抛弃自然的原始本能，在感官的证验方面接受一种新体系。但是当哲学企图辩护这个新体系，并且排除怀疑派的指摘和反驳时，它在这里又看到它自己陷于极端迷惑的境地中。它已经不能再为那个无误的不可抗的自然本能来辩护，因为那就使我们陷于另一种十分差异的体系，而那个体系又是公认为虚妄而谬误的。它并不能借明白有力的一串论证，或任何貌似的论证，来辩正这个新的哲学体系，这种企图是超过人类全部才干的力量的。

我们借什么论证能够证明人心中的知觉定是由和它们相似（如果这是可能的）而实际完全差异的一些外物所引起呢？我们凭什么论证来证明它们不能由人心的力量生起呢？我们凭什么论证来证明它们不能由一种无形而不可知的精神的暗示生起呢？我们凭什么论证来证明它们不能由更难知晓的一种别的原因生起呢？人们都承认，事实上这类知觉许多不是来自外物，如在作梦时、发疯时或得其他病时那样。我们既然假设，心和物是两种十分相反，甚至于相矛盾的实体，所以物体究竟在什么方式下来把它的影像传达到心里，那眞是最难解释的一件事。

感官传来的这些知觉，究竟是否是由相似的外物所产生的呢？这是一个事实问题。我们该如何来解决这个问题呢？当然借助于经验；正如别的一切性质相同的问题都是如此解决的。但是经验在这里，事实上，理论上，都是完全默不作声的。人心中从来沒有别的东西，只有知觉，而且人心也从不能经验到这些知觉和物象的联系。因此，我们只是妄自假设这种联系，实则这种假设在推论中并沒有任何基础。

要想求助于崇高神明的眞实无妄，来证明我们感官的眞实无妄，那只是很无来由的一个绕湾。他的眞实无妄如果与这事情有关，那我们的感官都该完全是无误的，因为他是不会骗人的。——

此外，我们如果怀疑外在的世界，我们就更茫然地找不出证据来，以证明那个神明的存在或他的任何属性的存在(指笛卡尔)。

因此，在这个论题方面，那些较深奥较富于哲学意味的怀疑家，是永获胜利的，——当他们努力把一种普遍怀疑应用在人类知识和研究的一切题目上时。他们会说，你顺从自然的本能和倾向来相信感官的真实无妄么？但是这样就会使你相信知觉或可感的影像就是外界的事物。你把这个原则抛弃了，以便来接受一个较合理的信念，以为各种知觉只是外界事物的一种表像么？但是你这里又离弃了你的自然的倾向和较明显的感觉，而且同时也不能满足你的理性，因为理性从不能在经验中找到任何强有力的证据，来证明各种知觉是和任何外界事物相联系着的。

此外还有另一个相似的怀疑论题，乃是从最深奥的哲学来的。这个论题或者也是值得我们注意的，如果我们需要这样深究，以便来发现一些无关宏旨的论证和推论来。现代的研究家都普遍地承认，物象的一切可感的性质，如硬、软、热、冷、白、黑等，都只是次等的性质，并不存在于外物本身中，它们只是心中的一些知觉，并不表像任何外界的原型或模型。在次等性质方面我们如果承认此说，则在所假设的原始性质方面，如广袤和填充性，我们也必然得承认此说，而且广袤等也同次等性质一样没有权利得到原始性质这个名称。广袤的观念是完全由视和触两种感官来的，因此，这两种感官所知觉到的一切性质如果都是在心中的，而不是在物象中的，那同样结论也必须扩及于广袤观念上，因为这个观念是完全依靠于可感的观念或次等性质的观念的。我们如果想逃避这个结论，那我们只有说，那些原始性质的观念是由抽象作用获得的。但是这个意见，我们如果精密地考察一番，则我们便可以看到，它是不可了解的，甚至于是荒谬的。一个既不可触而又不可见的广袤是不能被我们所构想的；如果广袤是可触的或可见的，则我们再说它

又非硬、又非软、又非黑、又非白，那也一样不是人类所能构想出来的。你可以让任何人来构想一个又非等腰又非不等边，而又无确定边长的概括三角形。他一定立刻会看到，在抽象作用和概括观念方面，经院哲学的一切意念乃是荒谬万分的①。

由此看来，对于感官的证验，或对于外物存在的信念，第一种哲学的反对就是说：那样一个信念如果建立在自然的本能上，那它是违反理性的，如果参照于理性，又是和自然的本能相反的，而且它同时也并不带着合理的证验来说服一个无偏向的考察者。至于第二层反驳，就又进了一层，它把这种信念形容得是违反理性的，至少也是说，那种信念如果是理性的原则，而一切可感的性质都是在心中的，不是在物象中的。你如果把物质的一切可觉察的性质（不论原始的或次等的）都剥夺了，你差不多就把它消灭了，只留下一种不可知，不可解的东西，作为我们的知觉的原因。这个莫须有的意念太不完全了，所以没有一个怀疑者会以为它是值得辩驳的。

第 二 节

要借论证和推论来消灭理性，那似乎是怀疑者的一种很狂妄的企图。不过这实在是他们一切研究和争辩的最大目的。他们竭力想找寻一些理由，来反对我们的抽象推论和关于实际事实与存在的那些推论。

反对一切抽象推论的主要理由，是由空间观念和时间观念来

① 这个论证是由柏克莱（Berkeley）抄来的；诚然，这位很灵敏的作者的一大部分作品已经成了古今哲学家中怀疑主义的最好的课程，甚至巴耶（Bayle）也是不能超过他的。不过他在题页上曾经自白说，他写此书乃是为的反驳怀疑主义者，以及无神主义者和自由思想者。（他这话自然是真实的。）不过他的全部论证，虽然用意别有所在，但是实际上只是怀疑主义的，因为那些论证都不容有任何答案，而且也不能产生任何确信。它们的唯一作用只是引起那种暂时的惊异、犹疑和纷乱来，这正是怀疑主义的结果。

的。这些观念在一些对日常生活不留心的人看来，是很明白而可了解的，但是当它们经过各种深奥科学的研究时(它们正是这些科学的主要对象)，它们却似乎给了我们一些充满了荒谬和矛盾的原则。人们为驯服并征服人类的反叛的理性起见，曾经发明了许多祭司式的教条，这些教条中最能摇撼常识的，就是广袤的可以无限分割说，和此说的各种系论。几何学家和哲学家都得意忘形地以堂皇之词表现这种理论。他们说，一个实在数量虽然比任何有限数量小无数倍，可是其中还包含着比它自己小无数倍的无限数量，如此可以推到无限。这个大的建筑是太大胆，太怪异，太沈重了，所以任何自命的解证都不能来支持它，因为它正是摇动了人类理性的最明白最自然的原则①。不过使这件事体更为奇特的是，这些似乎荒谬的意见乃是被最明白最自然的一串推论所支撑的。我们只要承认了前提，就不能不承认其结论。最动人最满意的结论莫过于涉及圆形的和三角形的性质的那些结论。但是我们接受了这些结论，我们就不能不承认，圆和切线间的接触角小于任何直线角，而且你如果把圆形的直径无限增大，则这个接触角也可以无限缩小，而且别的曲线和其切线间的接触角，还可以比任何圆形和其切线间的接触角小了无限，如此可以推到无限。这些原则的解证似乎是无可非难的，正如证明三角形三角等于两直角的那些解证是无可指摘的一样，虽然后边这个意见是自然的、容易的，前边那个意见是充满矛盾和荒谬的。理性在这里似乎被陷于一种惊异和

---

① 在数学点 (Mathematical Points) 方面，不论人们有什么争执，我们不能不承认，物理点是存在的。所谓物理点就是广袤的最小部分，它是不能被目力或想像再分割，再减少的。因此，呈现于想像或感官的这些影像是绝对不能再分割的，因此，数学家必须承认，它们比广袤的任何实在部分，是小了无限的。但是我们正可以说，无限数的物理点可以构成一个无限的广袤，而且这个推论在理性之前是再确定不过的。那些无限小的广袤的部分，既然又是被人假设为可以无限分割的，那么它们的无限数量加起来以后又该大了多少呢？

犹疑中，这种情形，不借任何怀疑家的暗示，就可以使它怀疑自己，怀疑它所践的土地。它看见一片炫烂的光照耀着某一个地方；不过那片光却和极度的黑暗相与为邻。在光和暗中间，它晕眩了，迷惑了，所以它对于任何一个物象都难有任何确定的断言。

抽象科学中这些大胆结论的荒谬背理，在时间方面比在广袤方面更为显著——如果还能更显著的话。要说时间的各实在部分可以有无限数目，前灭后生的一连串继续下去，那分明是一种矛盾，因此，我们会想，一个人的判断只要不被这些科学所污损（不是改良），那他一定不会相信它。

但是这些貌似的荒谬和矛盾，虽然把理性驱迫到怀疑主义的地步，可是理性即在这方面也仍不能安然停顿起来。要说一个明白而清晰的观念所含的情节，可以反乎它自己，反乎其他任何明白而清晰的观念，那是绝对不可解的，而且这种说法荒谬的程度可以同任何荒谬的命题相比。由几何学或数量科学中的一些怪论得出的这种怀疑主义，乃是最富于怀疑色彩，最充满疑虑和踌躇的，这是任何理论所不及的①。

关于可然性的证据或关于实际事实的推论，人们有两种怀疑的反驳；一为通俗的，一为哲学的。通俗的反驳所根据的理由不外

① 在我看来，这些荒谬和矛盾不是不可避免的，如果我们承认，照实地说来，没有所谓抽象观念或概括观念。我们只应该承认，一切概括的观念实际都是附着于一个概括名词上的一些特殊的观念，不过这个名词在需要时却可以唤起别的特殊的观念来，而且所唤起的那些特殊观念在某些方面和呈现于心中的那个观念正相仿佛。就如我们说出"马"这一个名词后，我们立刻就构成了一个黑或白的动物观念，那个观念并且有特殊的大小和形象。不过这个名词既然也常应用到别的颜色，别的形象，别的大小的马上，所以那些观念纵然在当下不曾呈现于想像中，也很容易被唤起来。我们在进行推论时，也正好像它们是实际呈现出似的。我们如果承认了这一点（这也似乎是合理的），那我们就不能不承认，数学家所依以推论的一切数量观念不是别的，都是特殊的观念，而且它们是被感官和想像提示出的，所以它们不是可以无限分割的。现在我们可以抛弃这一点暗示，而不来继续申论它。我们只可以说，凡爱好科学的人们都应该不要因为自己的结论，来引起无识者的非笑和鄙弃才是。这个劝告似乎是解决这些困难的最简捷的途径。

是说:(一)人类的理解天生是脆弱的;(二)在各时期各国人们所怀的意见是矛盾的;(三)我们在疾病时和在健康时,在青年时和在老年时,在兴隆时和在穷困时,判断常是互相差异的,而且(四)各人自己的意见和信念都是不断冲突的;此外还有许多别的论据。我们对于这一项反驳,现在也无须申论。这些反驳只是脆弱的。因为在日常生活中,我们既然每时每刻对实在的事实和存在有所推论,而且我们如果不是继续用这种论证,就难以存在,所以由这方面得来的通俗反驳,并不足以消灭那种证据。最能推翻庇隆主义(Pyrrhonism)或过分的怀疑原则的,乃是日常生活中的行动、业务和工作。这些原则在经院中诚然可以繁荣,可以胜利,在那里我们是难以(纵非不可能)反斥它们的。但是它们一离开它们的庇护所,并且借触动我们情感和感觉的那些实在物象,和我们天性中那种较有力的原则对立起来,那它们立刻会烟消云散,并且使最有决心的怀疑者和其他生物处于同一状况之下。

因此,怀疑者顶好是守住自己的范围,并且发挥出由较深奥的研究而发生的那些哲学的反驳。在这里,他似乎有充分取胜的地方,他可以合理地主张说,在存在于记忆证据或感官证据以外的任何事实方面,我们的全部证明都是由因果关系来的;他可以合理地主张说,我们对于这种关系并没有别的观念,我们只是对恒常在一块会合着的两个物象有一种观念;他可以合理地主张说,我们并没有什么充分的论证可以使我们相信,我们经验到常在一块会合着的那些物象,在别的例证下,也照样会合在一块;他还可以合理地主张说,除了习惯或我们天性中一种本能以外,并没有别的情节可以使我们得到这种推测,这种本能自然是难以反抗的,不过它也和别的一些本能一样,也可以是错误的、骗人的。一个怀疑家如果坚持这些论点,那他就充分表现出他的力量来,或者可以说,表现出他自己以及我们全人类的弱点来,而且他就似乎(至少在当下)消

灭了一切信念和确信。如果我们能从这类论证给社会求到任何可以经久的幸福或利益，那我们原不妨加以详细的叙述(但它们并无任何经久的利益，所以我们就不再仔细说了)。

因为在这里，过分的怀疑主义正受了最重要、最可以颠复它的一种反驳。那种反驳是说，这个怀疑主义如果保持其充分的力量，那它对于社会并不能贡献任何经久的利益。我们只要问那样一个怀疑家说，他的意思是要怎样？他想借这些奇怪的研究给我们贡献什么？那他就立刻不知如何来答复。一个哥白尼信徒或普多罗麦信徒(Ptolemaic)在拥护其各自的天文学说时，他希望在他的听众方面产生一种可以经久的确信。一个斯多葛信徒或伊壁鸠鲁信徒所号召于人的原则可能不是经久的，但是它们在人类行为上还可以有一种影响。但是一个庇隆主义者并不能期望他的哲学在人心上会有任何恒常的影响；纵然它能有那种影响，他也不能期望那种影响会有益于社会。正相反的，他还必须承认(如果他可以承认任何事情)，他的原则如果有了普遍的稳定的影响，人生就必然会消灭。一切推论，一切行动都会立刻停止起来，一切人都会处于昏然无知的状态中，一直到自然的需要，因为不满足之故，了结他那可怜的生涯。的确，这样不幸的一种事件是不必怕的。自然的强力常不是原则所能胜过的。一个庇隆主义者虽然可以借他自己的深奥的推论，使他自己或别人陷于暂时的惊讶和纷乱中，可是人生中第一次些小的事情就会驱散他的一切犹疑和怀疑，使他在行动和思辩的每一方面，都同一切其他派别的哲学家，甚至同未曾致力于哲学研究的人们，处于同一情势之下。当他由他的梦中惊醒时，他一定是第一个同人一道非笑自己的人，并且承认他的一切反驳只是一种开心的玩艺，并没有别的倾向，它们只足以指示出人类的奇怪状态来，因为人类虽然不得不行动、不得不推理、不得不信仰，但是他们却不能借他们的最精勤的考察，使自己完全明了这些作

用的基础，或者免除反对这些作用的那种理论。

第 三 节

不过也有一种较和缓的怀疑主义或学院派的哲学是既可以经久而又可以有用的，而且它有几分是这个庇隆主义或过度的怀疑主义的结果；是后者的彻底怀疑有几分被常识和反省所改正了以后的结果。人类的大部分在表示自己的意见时天然是易于肯定、专断的；他们如果只看到物象的一面，而且对于任何相反的论证沒有一个观念时，那他们就会鲁莽地接受他们心爱的原则；而且他们对于持相反意见的那些人，毫不能稍事纵容。他们是不能踌躇和计虑的，因为这就可以迷惑他们的理解，阻止他们的情感，停顿他们的行动。因此，他们就想急于逃脱这样不自在的一种状态，而且他们以为，他们纵然借猛烈的肯定和专断的信仰，也恐怕不能把这个状态完全脱除了。但是这些专断的推理者如果能觉察到人类的理智，即在最完全的状态下，即在它最精确最谨慎地作出结论时，也是特别脆弱的；则这种反省自然会使他们较为谦和、较为含蓄一些，且会使他们减少偏爱自己的心理和厌恶其对敌的心理。目不识丁的人应该体会博学者的心向，因为那些博学者虽从研究和反省得到许多利益，可是他们在其结论中仍然往往是不敢自信的。在另一方面，博学的人们如果天性倾向于骄傲和固执，那他们稍一沾染庇隆主义就可减低他们的骄傲，因为那种主义可以指示给他们说，他们对于其同辈所占的一点上风，如果和人性中生来就有的那种普遍的迷惑和纷乱比较起来，实在是不足道的。总而言之，一个合理的推理者在一切考察和断言中应该永久保有某种程度的怀疑、谨慎和谦恭才是。

此外，还有另一种缓和的怀疑主义，也或者是有益于人类的。这种怀疑主义也或者是庇隆式的怀疑自然的结果，它主张把我们

的研究限于最适于人类理解这个狭窄官能的那些题目。人的想像力天然是崇高的，它欢喜悠远而奇特的任何东西，它会毫无约束地跑到最远的时间和空间，以求避免因习惯弄成平淡无奇的那些物象。至于一个正确的判断，它遵守着一种相反的方法，它要避免一切高而远的探求，使它自己限于日常生活中，限于日常实践和经验的题目上。它把较崇高的论题留给诗人和演说家来润饰，或留给僧侣和政治家来铺张。要想使我们得到这样有益的一个结论，最有效的方法，莫过于有一度完全信服了庇隆式的怀疑的力量，并且相信了，除了自然本能的强力而外，沒有任何东西可以使我们摆脱这种怀疑的力量。有哲学嗜好的人仍然要继续他们的研究，因为他们借反省知道，除了那种钻研直接所带来的快乐而外，哲学的结论也并不是别的，只是系统化的修正过的日常生活的反省。但是他们万不会受引诱，跑到日常生活以外，只要他们想到他们所运用的官能是不完全的、它们的范围是狭窄的、它们的作用是不精确的。我们既不能拿出一个满意的理由来，说明我们何以在经过一千次实验以后，就来相信石要下坠，火要燃烧，那么我们关于世界的起源和自然在悠久时间中起讫的位置，如果有任何断言，我们还能自己相信得过自己么？

我们对自己研究所加的这种狭窄限制，在各方面是很合理的，所以我们稍一考察人心的自然能力并且把它们和它们的对象相比较，那我们就得来赞成这种限制。因此，我们可以来找寻什么是科学和研究的固有题目。

在我看来，抽象科学和解证的惟一对象，只在于量和数，而且我们如果想把这种较完全的知识扩充到这些界限以外，那只是诡辩和幻想。量和数的组成部分虽然完全是相似的，可是它们的关系却是复杂的，错综的；我们如果借各种媒介，在各种形相下，来推察它们的相等或不相等，那是再好玩不过，再有用不过的。但是除了

数和量的关系以外，别的一切观念既然是互相分别，互相差异的，所以我们纵然借极深的考察，也不能进得很远，我们只能观察这种差异，并且借明白的反省来断言此物不是彼物。在这些判断中如有任何困难，则那种困难是完全由不确定的字义来的，这种字义是可以用较正确的定义来改正的。“弦之方等于其他两边之方”的这个定理，我们纵然把其中的名词都精确地下了定义，但是我们如果沒有一串推论和考究，我们也不能知道它。但是要想使我们相信“沒有财产，就沒有非义”这个命题，那我们只须给这些名词下个定义，并且解释非义就是侵犯他人的财产。这个命题本身实际也就是一种较不完全的定义。除了数量科学以外，各科学中那些妄立的连珠式的推论都是这样的。只有数量科学，我想，可以确乎断言是知识和解证的适当对象。

人类别的一切探究都只是涉及实际的事实和存在的，这些分明是不能解证的。凡“存在”者原可以“不存在”。一种事实的否定并沒含着矛盾。任何事物的“不存在”，毫无例外地和它的“存在”一样是明白而清晰的一个观念。凡断言它为不存在的任何命题（不论如何虛妄）和断言它为“存在”的任何命题，乃是一样可构想、可理解的。至于严格的科学就不是这样的。在那里，凡不眞实的命题都是纷乱的，无意义的。要说“六四”的立方根等于十数之半，这乃是一个虛妄的命题，从不能被我们所清晰地了解的。但是要说凯撒(Caesar)、天使加伯列(Gabriel)或其他人物不曾存在过，那也许是一个虛妄的命题，但是它仍是完全可以想像的，并沒有含着矛盾。

因此，任何事物的存在，只能以其原因或结果为论证，来加以证明，这些论证是完全建立在经验上的。我们如果先验地来推论，那任何事物都可以产生任何别的事物。石子的降落也许会把太阳消灭了，人的意志也许可以控制住行星的运转。只有经验可以把

因果的本性和范围教给我们，使我们可以根据一件事物的存在，来推测另一件事物的存在[1]。或然性的推论，其基础就是这样的，虽然这种推论形成了大部分人类知识，并且是一切人类行为的源泉。

可然性的推论有两种对象，一为特殊的事实，一为概括的事实。人生中一切思考都涉及前者；历史学中、年代学中、地理学中和天文学中一切研究，也涉及前者。

至于研究概括事实的科学，则有政治学、自然哲学、物理学、化学等等。在这些方面我们所考究的是一切物象的性质和因果。

神学既然是要证明神圣的存在和灵魂的不灭，所以它的推论一部分是关涉于特殊的事实，一部分是关涉于概括的事实。在它可以为经验所证实的范围以内，它在理性中也有一部分基础。但是它的最好的最牢固的基础乃是信仰和神圣的启示。

道德学和批评学宁可说是趣味和情趣的对象，而不可说是理解的对象。所谓美，不论是道德的，抑或自然的，只可以说是被人所感觉的。而不可说是被人所观察的。如果我们关于这一点有所推论，并且努力来确定它的标准，那我们所关心的又是一种新事实——就是人类一般的趣味，或可以供我们推论和研究的这一类事实。

我们如果相信这些原则，那我们在巡行各个图书馆时，将有如何大的破坏呢？我们如果在手里拿起一本书来，例如神学书或经院哲学书，那我们就可以问，其中包含着数和量方面的任何抽象推论么？没有。其中包含着关于实在事实和存在的任何经验的推论么？没有。那么我们就可以把它投在烈火里，因为它所包含的没有别的，只有诡辩和幻想。

---

① 古代哲学中有一条亵渎的公理说，“无中不能生有。”这个公理曾把物质创造说取消了。但是按照现在这种哲学说来，这条公理就不成其为公理。不只崇高神明的意志可以产生出物质来，而且按我们先验的推论说来，任何“实有”的意志都可以产生它，而且最奇幻的想像所能幻想出的任何原因也能产生它。

因果的本性和范围教给我们，使我们可以根据一件事物的存在，来推测另一件事物的存在[1]。或然性的推论，其基础就是这样的，虽然这种推论形成了大部分人类知识，并且是一切人类行为的源泉。

可然性的推论有两种对象，一为特殊的事实，一为概括的事实。人生中一切思考都涉及前者；历史学中、年代学中、地理学中和天文学中一切研究，也涉及前者。

至于研究概括事实的科学，则有政治学、自然哲学、物理学、化学等等。在这些方面我们所考究的是一切物象的性质和因果。

神学既然是要证明神圣的存在和灵魂的不灭，所以它的推论一部分是关涉于特殊的事实，一部分是关涉于概括的事实。在它可以为经验所证实的范围以内，它在理性中也有一部分基础。但是它的最好的最牢固的基础乃是信仰和神圣的启示。

道德学和批评学宁可说是趣味和情趣的对象，而不可说是理解的对象。所谓美，不论是道德的，抑或自然的，只可以说是被人所感觉的。而不可说是被人所观察的。如果我们关于这一点有所推论，并且努力来确定它的标准，那我们所关心的又是一种新事实——就是人类一般的趣味，或可以供我们推论和研究的这一类事实。

我们如果相信这些原则，那我们在巡行各个图书馆时，将有如何大的破坏呢？我们如果在手里拿起一本书来，例如神学书或经院哲学书，那我们就可以问，其中包含着数和量方面的任何抽象推论么？没有。其中包含着关于实在事实和存在的任何经验的推论么？没有。那么我们就可以把它投在烈火里，因为它所包含的没有别的，只有诡辩和幻想。

① 古代哲学中有一条亵渎的公理说，"无中不能生有。"这个公理曾把物质创造说取消了。但是按照现在这种哲学说来，这条公理就不成其为公理。不只崇高神明的意志可以产生出物质来，而且按我们先验的推论说来，任何"实有"的意志都可以产生它，而且最奇幻的想像所能幻想出的任何原因也能产生它。

因果的本性和范围教给我们，使我们可以根据一件事物的存在，来推测另一件事物的存在[①]。或然性的推论，其基础就是这样的，虽然这种推论形成了大部分人类知识，并且是一切人类行为的源泉。

可然性的推论有两种对象，一为特殊的事实，一为概括的事实。人生中一切思考都涉及前者；历史学中、年代学中、地理学中和天文学中一切研究，也涉及前者。

至于研究概括事实的科学，则有政治学、自然哲学、物理学、化学等等。在这些方面我们所考究的是一切物象的性质和因果。

神学既然是要证明神圣的存在和灵魂的不灭，所以它的推论一部分是关涉于特殊的事实，一部分是关涉于概括的事实。在它可以为经验所证实的范围以内，它在理性中也有一部分基础。但是它的最好的最牢固的基础乃是信仰和神圣的启示。

道德学和批评学宁可说是趣味和情趣的对象，而不可说是理解的对象。所谓美，不论是道德的，抑或自然的，只可以说是被人所感觉的。而不可说是被人所观察的。如果我们关于这一点有所推论，并且努力来确定它的标准，那我们所关心的又是一种新事实——就是人类一般的趣味，或可以供我们推论和研究的这一类事实。

我们如果相信这些原则，那我们在巡行各个图书馆时，将有如何大的破坏呢？我们如果在手里拿起一本书来，例如神学书或经院哲学书，那我们就可以问，其中包含着数和量方面的任何抽象推论么？没有。其中包含着关于实在事实和存在的任何经验的推论么？没有。那么我们就可以把它投在烈火里，因为它所包含的没有别的，只有诡辩和幻想。

---

① 古代哲学中有一条亵渎的公理说，"无中不能生有。"这个公理曾把物质创造说取消了。但是按照现在这种哲学说来，这条公理就不成其为公理。不只崇高神明的意志可以产生出物质来，而且按我们先验的推论说来，任何"实有"的意志都可以产生它，而且最奇幻的想像所能幻想出的任何原因也能产生它。